

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1888.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

	Стр.
I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	
Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова) (продолженіе). И. Корсунскаго	509—586
Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму. Историческое изслѣдованіе (продолженіе). А. Вертеповскаго	537—554
Теософическое общество и современная теософія. Н. Глубоковского	555—574
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Метафизическій анализъ идеальнаго познанія (продолженіе). В. Бурдякова	353—379
Онтологія или метафизическое ученіе о бытіи вообще. (По В. Вольве'у) (продолженіе). Архимандрита Бориса	380—400
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совета.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ, № 26.

1888.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 руб., а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ конторѣ типографіи Окружнаго Штаба, Нѣмецкая, № 26 и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Вирюковыхъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Ферапонтова и въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885, 1886 и 1887 годы, по уменьшенной цѣнѣ, т. е. по 7 рублей за каждый годъ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 годъ, по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

Πίστει νοοῦμεν

Въ рою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Апрѣля 30 дня 1888 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Московскій періодъ (1821 — 1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

2. Печально было положеніе святителя московскаго за послѣдніе годы царствованія Александра I. Не много радостнаго было и въ общемъ состояніи Россіи за время съ 1821 по 1825 годъ, притомъ какъ въ отношеніи къ внѣшней политикѣ, такъ и въ отношеніи къ внутреннему состоянію ея. Обратимъ вниманіе, ближе всего, на внѣшнюю политику, и посмотримъ, какъ относился къ ней въ своей проповѣди святитель московскій. Внѣшняя политика Россіи за все разсматриваемое время характеризуется, какъ политика мира: охраненіе всеобщаго спокойствія народовъ и политическаго равновѣсія державъ было главною цѣлію политики императора Александра I. Но для него и этого было мало. По его инициативѣ 14 сентября 1815 года въ Парижѣ тремя могущественнѣйшими государями континентальной Европы: имъ самимъ, императоромъ австрійскимъ и королемъ прусскимъ, подписанъ былъ начертанный Александромъ I актъ такъ называемаго *священнаго союза*. Монархи согласились: „какъ въ управленіи собственными подданными, такъ и въ политическихъ отношеніяхъ къ другимъ правительствамъ руководствоваться заповѣдами св. Евангелія, кото-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 6.

рыя, не ограничиваясь приложеніемъ своимъ къ одной частной жизни, должны непосредственно управлять волею царей и водить ихъ дѣянiями, какъ единственное средство, утверждающее человѣческія постановленія и вознаграждающее ихъ несовершенства. Вслѣдствіе сего положили: соединиться узами неразрывнаго братства и оказывать другъ другу во всякомъ случаѣ, во всякомъ мѣстѣ, взаимную помощь и доброжелательство; подданныхъ-же своихъ считать какъ-бы членами одного семейства и управлять ими въ томъ-же духѣ братства, для охраненія вѣры, правды и мира“. Актъ священнаго союза былъ обнародованъ Александромъ, по возвращеніи изъ Франціи въ отечество, въ день Рождества Христова. его читали въ церквахъ ¹⁾. Всѣ остальные государи Европы одинъ за другимъ также приступили къ этому союзу, кромѣ короля англійскаго, который, признавая святость правилъ, провозглашенныхъ российскимъ государемъ, въ силу конституціи не могъ однакоже дать формальнаго обязательства для вступленія въ союзъ. Цѣль священнаго союза съ большею точностію опредѣлена Ахенскимъ конгрессомъ 27 сентября 1818 г. Декларация, написанная рукою Александра и обнародованная отъ имени пяти державъ: Россіи, Австріи, Англiи, Франціи и Пруссіи, возвѣстила Европѣ, что священный союзъ не влится ни къ новымъ политическимъ соображеніямъ, ни къ переменѣнъ отношеній, опредѣленныхъ существующими трактатами, что единственнымъ предметомъ дѣйствій его всегда будетъ соблюденіе тишины и утвержденіе постановленій, которыя служатъ основаніемъ и залогомъ спокойствія народовъ, что союзные монархи признаютъ непремѣнною обязанностію своею слѣдовать неуклонно указаніямъ народнаго права и что они почтутъ себя счастливыми, если попеченіемъ ихъ умножится внутреннее благосостояніе государствъ, процвѣтутъ мирныя искусства гражданскія и утвердятся въ сердцахъ народовъ спасительныя чувства вѣры и нравствен-

¹⁾ Н. Устрялова. *Русская исторiя*. Изд. 5-е. ч. 2-я. стр. 391. Спб. 1855. срав. письма Филарета къ роднымъ, стр. 200. Москва, 1882.

ности, коихъ благодѣтельное дѣйствіе столь видимо ослабѣло въ наши злополучныя времена; (по словамъ деклараціи ¹⁾).—Вотъ сущность такъ называемаго священнаго союза. И со стороны, по крайней мѣрѣ, императора Александра, этотъ союзъ не былъ какою-либо игрою фантазіи, „порожденіемъ фантастической мечтательной головы единичнаго чело-вѣка, порожденіемъ, не имѣвшимъ ни малѣйшаго значенія и практическаго смысла“, какъ думали нѣкоторые даже умѣренные историки и публицисты ²⁾, а вытекавшимъ изъ его искреннѣйшаго убѣжденія и глубоко-жизненныхъ основъ. У Александра I слово не противорѣчило дѣлу. Чтобы не увеличивать объема нашего настоящаго изслѣдованія сторонними подтвержденіями этой истины ³⁾, мы будемъ брать доказательства изъ проповѣдей Филарета. Въ 1823 г. императоръ, какъ намъ уже извѣстно изъ предшествующаго, въ концѣ лѣта посѣтилъ Москву, приѣхалъ сюда ночью и пробывъ 6 дней, оставилъ ее 31 августа. 15-го же сентября сего года былъ день вѣнчанія на царство и муропомазанія императора Александра Павловича. Филаретъ въ этотъ день служилъ въ Успенскомъ соборѣ и говорилъ проповѣдь на текстъ: *молю убо прежде встать творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія, за вся челоуки, за царя, и за встать, иже во власти суть: да тихое и безмолвное житіе поживемъ во всякомъ благочестіи и чистотѣ* (1 Тим. 2, 1. 2). Во вступленіи къ этой проповѣди онъ говоритъ между прочимъ: „совершая молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за всѣхъ челоуковъ, особенно мы приносимъ оныя за помазаннаго нынѣ Богомъ Царя нашего, который не только скипетромъ и мечемъ ограждаетъ нашу жизнь и безопасность, но духомъ и всею жизнію своею подвизается, дабы проводить

¹⁾ См. тамъ-же, стр. 392.

²⁾ В. Надлера, „Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I и идея священнаго союза—въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1884. отд. церк. т. I. стр. 728.

³⁾ Подробности объ этомъ можно видѣть въ сейчасъ поименованномъ прекрасномъ изслѣдованіи проф. Надлера, которое недавно вышло и отдѣльнымъ изданіемъ въ Ригѣ.

намъ жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ¹⁾. Не благодарно было-бы предъ Богомъ и предъ нимъ не вспомнить теперь, какой недавно примѣръ подаль онъ намъ въ дѣлѣ молитвы, когда, не смотря ни на утомленіе отъ пути, ни на многоразличныя занятія кратковременнаго пребыванія въ обширномъ городѣ, въ шесть дней четырехкратно посѣтилъ здѣшніе храмы въ часы возношенія безкровной жертвы. Какъ пріятно должно быть подданнымъ молиться за царя, который такъ прилежно молится за подданныхъ!...²⁾ и который властію и примѣромъ утверждаетъ и распространяетъ благочестіе!“³⁾ Или вотъ еще изображеніе чертъ личнаго характера Александра и притомъ теперь уже прямо въ связи съ идеею священнаго союза, которое мы находимъ въ проповѣди Филарета на день тезоименитства Государя Императора 30 августа 1824 года, сказанной въ Успенскомъ соборѣ. Проповѣдь сказана на текстъ: *возсіяетъ во днехъ его правда и множество мира дондеже отыметъ луна* (Псал. 71, 7). Объяснивъ въ началѣ проповѣди это изреченіе Давида о Соломонѣ, служившемъ прообразомъ Христа въ этомъ отношеніи, проповѣдникъ затѣмъ говоритъ: „Не сему-ли подобнымъ счастіемъ счастливы мы, Россіяне, когда, предстоя въ молитвѣ о царѣ нашемъ, въ тоже время можемъ соединить съ нею не предчувствованіе, ожиданіе, надежду Богомъ благословеннаго и христо-подобнаго царствованія, *сіяющаго правдою и множествомъ мира*, но чувствованіе наслажденія симъ благомъ, радость и благодарность за оное къ Богу, дающему *судъ Свой Царевнѣ, и правду Свою сыну цареву!* (Псал. 71, 1). Побѣдилъ царь нашъ враговъ своего царства, и вмѣстѣ враговъ правды и мира. Побѣдилъ не столько силою, которая была у враговъ нашихъ несравненно болѣе нашей, сколько правдою, которая на страну праваго дѣла нашего привле-

¹⁾ Въ отд. изд. и въ Христ. Чт. послѣднее слово замѣнено словомъ: „честности“, вполнѣ согласно тогдашнему переводу Библейскаго Общества.

²⁾ Сочин. Филар. II, 127--128.

³⁾ Тамъ-же, стр. 131.

вля всемогущую правду Божию, и потомъ вложила въ самыхъ враговъ нашихъ довѣренность къ намъ и миролюбивыя расположенія. Побѣдивъ враговъ на брани, онъ побѣдилъ еще самую брань: ибо множество мира, наполняющее душу его, возсіявъ отъ нея, образовало свѣтлый, то есть искренній, на правотѣ и любви основанный, не омрачаемый своекорыстіемъ, незатмѣваемый притворствомъ союзъ, который со дня на день заграждаетъ разныя устія бездны, изъ которой брань выходила на землю христіанскую. Если онъ окружаетъ себя воинами, то для того, чтобы они были стражами его правды, тѣлохранителями его мира.— Будемъ, Россіяне, достойны счастія, или точнѣе сказать, благословенія Божія, которое имѣемъ въ благочестивѣйшемъ самодержцѣ нашемъ. Достойны-же сего будемъ, если каждый, по своей возможности, будетъ соблюдать правду, которая сіяетъ отъ престола царя нашего и распространяетъ миръ“¹⁾. И далѣе въ той-же проповѣди: „Итакъ, повторяю, будемъ, Россіяне, достойны благословенія, дарованнаго намъ отъ Бога въ царѣ, котораго престоль сіяетъ правдою, дабы грады и веси, дома и хижины его державы наполнить множествомъ мира, подобно какъ онъ наполнилъ множествомъ мира царства и народы“²⁾. Наконецъ вотъ и еще слова проповѣди Филарета, сказанной въ день тезоименитства Государя Императора въ Успенскомъ соборѣ 30 Августа 1825 года, послѣдняго года жизни императора, въ истинномъ смыслѣ благочестивѣйшаго: „Въ радости проводимъ мы настоящій день: потому что на немъ написано возлюбленное имя Александра, верховнаго для насъ на земли виновника побѣднѣхъ и мирныхъ радостей общественныхъ, охранителя и распространителя непорочныхъ радостей семейственныхъ и личныхъ, собственную радость и покой приносящаго въ жертву, да мы подъ его державою *тихое и безмолвное житіе поживемъ*

¹⁾ Тамъ-же стр. 336—337.

²⁾ Стр. 339. Срав. также конецъ раньше приведенной рѣчи Филарета къ императору, сказанной прямо по приѣздѣ послѣдняго въ Москву въ 1823 году.

во всякомъ благочестіи и чистотѣ (1 Тим. 2, 2).¹⁾—Желаемъ ли сію возвышенную на землѣ радость еще возвысить нѣ-
 которымъ образомъ въ достоинство небесной радости? Мы
 имѣемъ и для сего твердое основаніе: ибо нѣтъ сомнѣнія,
 что радостотворное для насъ имя Александра, благословен-
 ное въ дѣлахъ благословенныхъ, написано на небесахъ (Лук.
 10, 20), откуда благословляется благое, откуда не видимо
 управляются правительства сего видимаго міра, откуда ис-
 ходятъ судьбы людей и народовъ.²⁾ Или въ проповѣди года
 неизвѣстнаго, тѣмъ не менѣе изъ настоящаго же періода:
 „если о нѣкоторыхъ особенныхъ жертвахъ должно упомянуть
 особенно, какъ величественна та умиловительная жертва,
 когда въ годину искушенія, пришедшую на всѣ царства Ев-
 ропы, рѣшительно и совершенно Ты (обращеніе къ импера-
 тору) пожертвовалъ безопасностію—правдѣ, расчетами чело-
 вѣческаго мудрованія—безусловной надеждѣ на Бога, соб-
 ственными выгодами—спасенію царей и народовъ! Или та
 благодарственная жертва, когда во дни побѣдъ и славы, всю
 славу побѣдъ приносилъ Ты Единому Господу силъ, или та,
 подлинно мирная жертва, приносимая за внѣшній и внут-
 ренній миръ столь многихъ царствъ, для которой неизвѣст-
 нымъ до Тебя искусствомъ, создалъ Ты жертвенникъ на хар-
 тии священнаго союза и которая до сего дня столь очевид-
 на благоугодна Христу, Царю и Богу!³⁾

Таковы были намѣренія Александра Благословеннаго и тако-
 ва идея установленнаго имъ священнаго союза. Но, къ сожа-
 лѣнію, далеко не всѣ даже изъ союзниковъ одинаково съ нимъ
 мыслили, не говоря съ одной стороны о народахъ, револю-
 ціонныя вспышки которыхъ обратились въ своего рода хро-
 ническую болѣзнь, а съ другой о народахъ, надъ которыми
 тяготѣло даже и не христіанское, а мусульманское иго и въ

¹⁾ Примѣчательно, что теперь, послѣ урока даннаго въ концѣ 1824 года
 тотъ же, что прежде текстъ, уже не приводится въ русскомъ переводѣ.

²⁾ Стр. 401.

³⁾ Сочин. Филар. т. IV, стр. 249 (подстр. примѣч.). Москва, 1882. Срав. так-
 же т. V, стр. 567. Москва, 1885. Характеристику Александра изъ надгробной
 по немъ проповѣди Филарета мы приведемъ въ свое время.

которымъ не примѣнимъ былъ этотъ союзъ въ его основной идеѣ. Революціонныя вспышки первыхъ и страданія послѣднихъ отравляли спокойствіе миролюбивой души Александра до конца его жизни, доводили ее до изнеможенія въ изысканіи мирныхъ средствъ къ улучшенію положенія дѣль и согласованію его съ требованіями идеи священнаго союза. Духъ революціи, какъ тлетворная язва, заразилъ многіе умы не только во Франціи, главнѣйшемъ гнѣздилищѣ ея, но и въ Италиі, Испаніи, Португаліи, даже Германіи. Ниспроверженіе правъ законной верховной власти и предоставленіе власти демагогамъ, подъ видомъ возвышенія власти собственно народной—вотъ обыкновенныя явленія революціи. Такъ было въ Испаніи въ правленіе короля Фердинанда VII, въ королевствѣ Неаполитанскомъ въ правленіе Фердинанда IV и въ другихъ государствахъ. Конгрессы въ Троппау (въ ноябрѣ 1820 г.), въ Лайбахѣ (въ 1821 г.) и въ Веронѣ (1822 г.), на которыхъ главнѣйшая роль опять принадлежала Александру, имѣли цѣлю подавленіе революцій въ означенныхъ странахъ, возстановленіе нарушеннаго спокойствія и правъ верховной власти въ нихъ. Между тѣмъ, пока совершались подобныя явленія на западѣ Европы, Греки, измученные непрестанными угнетеніями со стороны турокъ, постепенно подготовляли возстаніе для сверженія съ себя турецкаго ита. Къ 1821 году это возстаніе созрѣло для своего осуществленія, и вождемъ возстанія явился сынъ молдавскаго господаря, самымъ вѣроломнымъ и звѣрскимъ образомъ умерщвленнаго по волѣ султана турецкаго, Александръ Ипсиланти, по смерти отца вступившій въ русскую военную службу. „Александръ тогда находился въ Лайбахѣ. Озабоченный мятежами въ Испаніи, Португаліи, Неаполѣ и Пьемонтѣ, онъ съ огорченіемъ услышалъ о возстаніи грековъ, которое, казалось, было слѣдствіемъ революціонныхъ покушеній, колебавшихъ западную Европу, и торжественно изъявилъ свое неудовольствіе. Князь Ипсиланти былъ исключенъ изъ русской службы, а Портѣ дано было знать чрезъ російскаго посла барона Строганова, что Государь не только не одобряетъ мятежа, столь несогласнаго съ его правилами, но и

предлагаетъ свое содѣйствіе къ восстановленію тишины въ предѣлахъ Оттоманскихъ, въ полной увѣренности, что такое редкое правительство, наказавъ виновниковъ бунта, окажетъ пощаду людямъ невиннымъ ¹⁾. Но скоро Александръ увидѣлъ истинное положеніе дѣлъ;—увидѣлъ, что къ Турціи и ея подданнымъ непримѣнимы основныя положенія трактатовъ, опиравшихся на хартіи Священнаго союза, что для обузданія деспотизма Турецкаго и для избавленія отъ этого деспотизма страдавшихъ подъ его игомъ народовъ нужны далеко не мирныя, основанныя на законѣ христіанской любви, средства. Исполненіе закона правды въ этомъ случаѣ должно было добываться посредствомъ оружія и цѣною крови, такъ какъ султанъ не слушалъ никакихъ, ни единичныхъ, ни коллективныхъ убѣжденій со стороны государей Европы и ихъ представителей при блистательной Портѣ. И миролюбивѣйшій, великодушнѣйшій изъ императоровъ уже возвѣстилъ Европѣ о своемъ намѣреніи добиться удовлетворенія правдѣ силою оружія, какъ смерть его въ Таганрогѣ остановила исполненіе сего намѣренія. Зоркій умъ нашего проповѣдника не могъ не видѣть тѣхъ язвъ, которыя разъѣдали организмы иностранныхъ государствъ и которыя могли такъ легко перейти и на тѣло русскаго государства; не могъ, говоримъ, не видѣть тѣхъ революціонныхъ затѣй, которыя колебали престолы государствъ западныхъ и о подавленіи которыхъ такъ заботился императоръ русскій. Но касаться этихъ язвъ въ проповѣдяхъ, предназначенныхъ для круга слушателей разнообразнѣйшаго состава, настроенія, степени образованія и т. д., нужно было съ величайшею осторожностію. Нужно было не столько раскрывать сущность революціонныхъ затѣй, развивать планы разрушенія существовавшихъ порядковъ или описывать успѣхи дѣйствій революціонеровъ, сколько, указывая на это лишь въ общихъ чертахъ, раскрывать положительныя основы истиннаго ученія о государственной, верховной власти и государствѣ, въ противобѣдствіе революціоннымъ ученіямъ. Такъ и поступаетъ Фила-

¹⁾ Устрялова *Руск. Исторія* ч. II, стр. 396—397 цит. изд.

реть. Уже вскорѣ по вступленіи своемъ на московскую кафедру, онъ дѣлаетъ это въ своей проповѣди на „день торжественнаго вѣнчанія и священнаго помазанія на царство благочестивѣйшаго государя императора Александра Павловича“, сказанной въ Успенскомъ соборѣ 15 сентября 1821 г. Проповѣдь исходитъ отъ текста: *не прикасайтесь помазаннымъ Моимъ* (Псал. 4, 15). Объяснивъ въ началѣ ея самое понятіе о помазанныхъ Божіихъ, витія говоритъ: „не удивительно, что громовымъ гласомъ нужно было возвѣщать сію заповѣдь народамъ языческимъ, глухимъ для кроткаго слова Божія. Кто-бы подумалъ, что для христіанскихъ народовъ нужно будетъ вновь написать ее кровію христіанскихъ народовъ? Но она написана кровію и огнемъ на жесткой скрижали Европы; и въ просвѣщенномъ вѣкѣ есть мудрецы, которые донинѣ еще не умѣютъ прочесть сихъ грозныхъ и вмѣстѣ спасительныхъ писемъ!—Благочестивые Россіяне! кто, какъ вы нынѣ, *творитъ молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за Помазаннаго Царя и за всѣхъ уже во власти сущъ* (1 Тим. 2, 1. 2): тотъ, если дѣлаетъ сіе искренно и усердно, являетъ дѣломъ, что на сердцѣ его написанъ законъ благоговѣнія и любви къ помазаннымъ Божіимъ. По сему можно быть увѣрену, что здѣсь нѣтъ никого, для кого-бы нужно было заповѣдь о неприкосновенности помазанныхъ Божіихъ проповѣдывать, какъ новую заповѣдь. Но какъ во время заразы, желающіе предохранить себя, умножаютъ очистительный огонь и куреніе, такъ во времена, когда зараженный духъ вѣка распространяетъ мнѣнія тлетворныя, не бесполезно и намъ размышленіемъ воздуть хвалящуюся у насъ искру истины, дабы чистыми и неповрежденными сохранить чувствованія сердечныя“. И тотчасъ-же предлагаетъ положительное ученіе о неприкосновенности помазанныхъ Божіихъ, говоря: „Если-бы слово Божіе не провозглашало неприкосновенности помазанныхъ Божіихъ: тѣмъ не менѣе надлежало-бы обществу человѣческому закономъ постановить и освятить неприкосновенность власти государственной. Правительство, не огражденное свято почитаемою отъ всего народа неприкосновенностію, не можетъ дѣйстви-

вать ни всею полнотою силы, ни всею свободою ревности, потребной для устройства и охранения общественнаго блага и безопасности. Какъ можетъ оно развить всю свою силу въ самомъ благодѣтельномъ ея направленіи, когда его сила непрестанно находится въ ненадежной борьбѣ съ другими силами, пресѣкающими ея дѣйствіе въ столь многоразличныхъ направленіяхъ, сколько есть мнѣній, предубѣжденій и страстей, болѣе или менѣе господствующихъ въ обществѣ? Какъ можетъ оно предаться всей своей ревности, когда оно по необходимости должно дѣлить свое вниманіе между попеченіемъ о благосостояніи общества; и между заботою о собственной своей безопасности? Но если такъ не твердо правительство, не твердо также и государство. Такое государство подобно городу, построенному на огнедышущей горѣ: что значать его твердыни, когда подъ нимъ кроется сила, которая можетъ каждую минуту все превратить въ развалины? Подвластные, которые не признаютъ священной неприкосновенности владычествующихъ, надеждою своеволія побуждаются, домогаться своеволія; власть, которая не увѣрена въ своей неприкосновенности, заботою о своей безопасности побуждается домогаться преобладанія: въ такомъ положеніи государство колеблется между крайностями своеволія и преобладанія, между ужасами безначалія и угнетенія, и не можетъ утвердить въ себѣ послушной свободы, которая есть средоточіе и душа жизни общественной". Затѣмъ, изложивъ ученіе слова Божія о неприкосновенности власти помазанниковъ Божіихъ, витія продолжаетъ: „опять удивляюсь и сѣтую, вспоминая, какъ нѣкоторые, вопреки столь ясному ученію первыхъ, истинныхъ, Богодухновенныхъ учителей христіанскихъ, что *власть отъ Бога* (Рим. 13, 1), среди христіанства вздумали учить, что власть отъ народа. Спросилъ-бы я сихъ людей, которые сами себя провозглашали мудрецами за то, что по обдуманному плану были совершенными невѣждами въ христіанствѣ, и учили сему невѣжеству другихъ;—спросилъ-бы я ихъ: гдѣ-же видѣли вы народъ, который-бы сперва не имѣлъ надъ собою власти и потомъ сотворилъ ее для себя? Въ какихъ мѣстахъ? Въ какія времена?

Не думаю, чтобы вы рѣшились указать на скопища бѣгловцевъ или разбойниковъ, какъ на первоначальный и совершеннѣйшій образецъ общества человѣческаго. Можете-ли вы хотя въ другомъ родѣ вещей показать намъ образъ того, какъ, по вашему понятію, происходитъ власть въ обществѣ? Если, напримѣръ, уподобимъ общество зданію, а власть сравнимъ съ основаніемъ, которымъ все поддерживается, или со сводомъ, который все покрываетъ: зданіе-ли полагаетъ свои основанія или возноситъ надъ собою сводъ? Не художникъ-ли устрояетъ все сіе? Или, если представимъ себѣ общество въ видѣ членоваго тѣла; и власть, какъ орудіе управленія и охраненія, какъ возбуждательную силу общественной жизни и дѣятельности, назовемъ главою или сердцемъ: глава и сердце рукамъ-ли и ногамъ обяваны своимъ происхожденіемъ и достоинствомъ? Не основательнѣе-ли признать общее и высшее начало образованія для всего состава членовъ?—Но поспѣшимъ опять, по совѣту апостола, *уклониться отъ прекословія ложнаго разума* (1 Тим. 6, 20) *и внимать ученію* (1 Тим. 4, 16). Изыскателю безпристрастному не трудно уразумѣть, какимъ образомъ власть, по ученію христіанскому, происходитъ отъ Бога. Откуда сіе множество людей, соединенныхъ языкомъ и обычаями, которое называютъ *народомъ*? Очевидно, что сіе множество *народилось* отъ нѣкоего меньшаго племени, а сіе произошло отъ семейства. Итакъ въ семействѣ, собственно такъ называемомъ, лежатъ сѣмена всего, что потомъ раскрылось и возрасло въ великомъ семействѣ, которое называютъ государствомъ. Слѣдственно тамъ должно искать начатковъ и перваго образа власти и подчиненія, видимыхъ нынѣ въ обществѣ. Отецъ, который естественно, имѣетъ власть дать жизнь сыну и образовать его способности, есть первый властитель; сынъ, который ни способностей своихъ образовать, ни самой жизни сохранить не можетъ безъ повиновенія родителямъ и воспитателямъ есть природно подвластный. Но какъ власть отца не сотворена самимъ отцемъ и не дарована ему сыномъ, а произошла вмѣстѣ съ чловѣкомъ отъ Того, Кто сотворилъ чловѣка: то и открывается, что глубочайшій

источникъ и высочайшее начало первой, а слѣдственно и всякой послѣдующей между человѣками власти есть въ Богѣ. Изъ Него, во-первыхъ, какъ изъясняется апостолъ, всяко отечество на небесахъ и на земли именуется (Ефес. 3, 15); потомъ, когда сыны сыновъ раздражаются въ народъ, и изъ семейства возрастаетъ государство, необъятное для естественной власти отеческой, Богъ даетъ сей власти новый искусственный образъ и новое имя, и такимъ образомъ Его премудростію *царіе царствуютъ* (Притч. 8, 15); и далѣе сколько-бы ни продолжались народы, какъ-бы ни измѣнялись государства, всегда посредствомъ вседѣйствующаго Промысла *владѣть Вышній царствомъ человеческимъ* (Дан. 4, 22). Поелику во времена невѣдѣнія, какъ человѣки забыли Творца своего, такъ и общества человѣческія не познавали верховнаго своего Владыки: то Богъ, вмѣстѣ съ другими тайнами Своими, и тайну происхожденія придержащихъ властей, даже чувственнымъ образомъ представилъ предъ очи міра въ избранномъ для сего народѣ еврейскомъ. Въ Авраамѣ чудесно вновь сотворилъ Онъ качество отца и постепенно произвелъ отъ него племя, народъ и царство; Самъ руководствовалъ патриарховъ сего племени; Самъ двигалъ вождей и судей сему народу; Самъ *царствовалъ* (1 Цар. 8, 7) надъ симъ царствомъ; Самъ воцарилъ надъ нимъ царей и долго являлъ надъ ними чудесныя знаменія Своей верховной власти. Если такимъ образомъ всякая предержащая власть открыто, или сокровенно, исходитъ отъ Бога, и Ему принадлежитъ: то какъ дерзнуть прикасаться къ ней? Если мы требуемъ, чтобы наше произведеніе неприкосновенно было для другихъ, и наша собственность ненарушима: кто можетъ ненаказанно нарушить устройство и собственность Вседержителя? Другое основаніе неприкосновенности предержащихъ властей витія находится въ томъ именно, что они суть *помазанные* отъ Бога, какъ то сказано даже о языческомъ царѣ Кирѣ (Ис. 45, 1) и потому добавляетъ: „если таковъ можетъ быть даже невѣдущій Бога: не много-ли паче священно величіе тѣхъ помазанниковъ, которые познали Помазавшаго ихъ, и

даръ помазанія не только пріяли для другихъ, но и для себя объяли вѣрою и благочестіемъ, какъ Давидъ, Іосія, Константинъ Великій, помазанные для того, чтобы съ собою воцарять благочестіе, и — не усумнимся присовокупить — какъ Александръ Благословенный, помазанный разрушить мятежное могущество нечестія въ сіи послѣднія времена“¹⁾. Затѣмъ такъ какъ восточныя дѣла, — разумѣемъ вышеупомянутое возстаніе грековъ, — при Александрѣ I не вызвали еще дѣятельнаго вмѣшательства Россіи, которое послѣдовало лишь въ царствованіе Николая Павловича, то и Филаретъ въ своихъ проповѣдяхъ считалъ пока неблаговременнымъ касаться ихъ. Поэтому и мы оставимъ до своего мѣста и времени подробное разсмотрѣніе этихъ дѣлъ со стороны отношенія къ нимъ Филарета въ его проповѣдяхъ. Обратимся къ внутреннему состоянію имперіи.

3. Въ отношеніи къ внутреннему состоянію Россіи за время 1821—1825 годовъ въ ней частію продолжалось и развивалось прежнее, о чемъ нами уже говорено было при обзорѣніи петербургскаго періода проповѣднической дѣятельности Филарета²⁾, частію же совершилось нѣчто новое. Само собою разумѣется, что въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи мы обстоятельнѣе будемъ излагать лишь это послѣднее, а въ отношеніи къ первому ограничимся лишь тѣми указаніями, какія заключаются въ самыхъ проповѣдяхъ святителя московскаго за разсматриваемое теперь время. — Мы помнимъ, что составленною на Ахенскомъ конгрессѣ 1818 г. деклараціею, служившею точнѣйшимъ опредѣленіемъ акта Священнаго союза, государи Европы заявляли, что они „почтутъ себя счастливыми, если попеченіемъ ихъ умножится внутреннее благосостояніе государствъ, процвѣтутъ мирныя искусства гражданскія и утвердятся въ сердцахъ народовъ спасительныя чувства вѣры и нравственности, коихъ благотѣльное дѣйствіе столь видимо ослабѣло въ наши злополучныя вре-

¹⁾ Сочин. Филар. II, 9—14. Соприкосновенныя съ сими мысли надгробной проповѣди Филарета по императорѣ Александрѣ мы наложимъ въ своемъ мѣстѣ. А теперь срав. еще Соч. Фил. II, 372.

²⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884 г. т. II, отд. церк. стр. 598 и дал.

мена". Само собою разумѣется, что писавшій эту декларацію императоръ Александръ I болѣе всего имѣлъ въ „попеченіи“ прописанное въ ней въ отношеніи ко всѣмъ сословіямъ своей имперіи, ко всѣмъ отраслямъ дѣятельности гражданской, военной и т. д. ¹⁾). Кромѣ улучшеній по части народнаго просвѣщенія, промышленности, торговли, искусствъ и т. д., по части судебной, военной и др., кромѣ умноженія учрежденій по всѣмъ этимъ частямъ, особенно умножилось число благотворительныхъ учрежденій. Этому послѣднему обстоятельству содѣйствовали какъ благія намѣренія самого императора, выразившіяся между прочимъ и въ вышеприведенныхъ словахъ акта Священнаго союза и деклараціи Ахенской, такъ и чувства, намѣренія его доброй супруги и особенно главной покровительницы всѣхъ благотворительныхъ учрежденій—вдовствующей императрицы матери его Маріи Феодоровны. Между такими учрежденіями въ Москвѣ были: Воспитательный домъ, Вдовій домъ и основанный позже, а открытый лишь въ 1824 году Домъ трудолюбія. Упоминаемъ только эти учрежденія единственно потому, что ихъ только касаются проповѣди Филарета за разсматриваемый періодъ, какъ мѣстъ произнесенія самыхъ проповѣдей. Таковы напр. двѣ проповѣди, произнесенныя въ Маріинской церкви Императорскаго вдовьяго дома—12 декабря 1821 года ²⁾ и 12-го же декабря 1824 года ³⁾ и рѣчь произнесенная при открытіи Дома трудолюбія 10 августа 1824 года ⁴⁾). Но мы прежде всего обратимъ вниманіе на одну проповѣдь святителя московскаго, въ которой онъ, соотвѣтствуя благимъ намѣреніямъ Благословеннаго Монарха, выставляетъ на видъ своимъ слушателямъ общее требованіе внутренняго, религіозно-нравственнаго улучшенія со стороны всѣхъ гражданъ Государства, Государемъ котораго состоитъ такой Монархъ, какимъ былъ Александръ I. Это именно проповѣдь въ день тезоиме-

¹⁾ Для сего срав. вышеприведенныя послѣднія слова привѣтственной рѣчи Филарета императору, сказанной въ Августѣ 1823 г. Соч. Филар. II, 126.

²⁾ Сочин. Филар. II, 30.

³⁾ Тамъ-же, стр. 355.

⁴⁾ Стр. 168.

нитства Государя Императора 30 августа 1824 года, изъ которой выше мы уже дѣлали извлеченіе въ видахъ изображенія характера внѣшней политики императора, т. е. проповѣдь на текстъ: *возсіяетъ во днехъ его правда и множество мира.* Приглашая Россіянь быть достойными „счастія, или точнѣе сказать, благословенія Божія, которое имѣемъ въ Благочестивѣйшемъ Самодержцѣ нашемъ“, проповѣдникъ указываетъ къ тому средство: „достоинны-же сего будемъ, если каждый, по своей возможности, будетъ соблюдать правду, которая сіяетъ отъ престола Царя нашего и распространяетъ миръ“. И далѣе развиваетъ эту мысль сперва въ общихъ чертахъ, а потомъ и въ примѣненіи къ частнымъ состояніямъ въ обществѣ. „Обыкновенная о правдѣ мысль въ обществѣ,—говоритъ онъ,—та, что правду соблюдать должны правящіе, а подчиненные и все общество имѣютъ право требовать и ожидать ея отъ правящихъ. Мысль справедливая: но въ ней только половина той правды, которою благоустраивается общество, и потому отъ нея не можетъ произойти полного мира; какъ можно примѣчать на самомъ опытѣ, что люди требующіе отъ правящихъ правды, какъ отъ подданныхъ дани, безъ всякихъ другихъ разсужденій, при малѣйшемъ видѣ, или даже только подозрѣніи неправды, поднимаютъ ропотъ, начинаютъ судить судей, и хотять писать новые законы правителямъ. Приложимъ другую половину, чтобы составила цѣлая правда общественная, которая бы могла осіять общество до самыхъ дальнихъ его предѣловъ, до самыхъ нижнихъ его состояній и, какъ богатую жатву, произвести множество мира. Правду соблюдать должны всѣ и каждый, по своей возможности, въ своемъ кругѣ; и съ большею строгостію должны требовать правды отъ самихъ себя, нежели отъ другихъ“. За тѣмъ, указавъ подробнѣе благія послѣдствія и вытекающую изъ самого понятія правды необходимость ея для правящихъ, судящихъ и всего народа вообще, проповѣдникъ показываетъ въ частности; какимъ образомъ должны „соблюдать правду“ въ государствѣ тѣ или другіе люди, составляющіе изъ себя гражданъ его. „Покажемъ сіе,—говоритъ онъ,—для примѣра въ нѣкоторыхъ особенныхъ званіяхъ и состоя-

ніяхъ. Начну съ себя, дабы кто не ускорилъ обличать меня чрезъ Апостола въ сей, по моему званію, неправдѣ: *научая инаго, себе ли не учили* (Римл. 2, 21)?—*Священницы твои, Господи, облечутся правдою* (Псал. 31, 9). Такъ, братія сослужители, правда для насъ должна быть облаченіемъ или одеждою, которая-бы облекала всѣ члены существа нашего, всѣ орудія нашего дѣйствованія, дабы ничто въ насъ не являлось въ наготѣ неправды къ соблазну народа. Великое требованіе правды: отъ самихъ правящихъ въ кругѣ гражданскомъ едва-ли столько требуется. Или представимъ, если угодно, законъ правды для нашего званія въ видѣ болѣе ограниченномъ: *служащимъ алтарю, говоритъ слово правды, съ алтаремъ дѣлятся* (1 Кор. IX, 13). Вотъ наша правда! Вотъ свое каждому! Отъ насъ служеніе предъ алтаремъ, умиловляющее Бога о нашихъ грѣсѣхъ и о людскихъ невѣдѣніяхъ. Намъ отъ алтаря питаніе, потребное для жизни. Если мы, по выраженію пророка, млеко ядимъ и вѣдною одѣваемся, а овецъ Господнихъ не пасемъ; если питаемся хлѣбомъ алтаря, а приходящихъ къ нему не питаемъ словомъ жизни, ненапаемъ духомъ молитвы; если другихъ учимъ, а сами поступаемъ вопреки ученію нашему: какая здѣсь правда? И можетъ-ли въ семъ случаѣ служеніе наше быть служеніемъ мира для народа? Въ царствахъ земныхъ были уже опыты, что въ такихъ случаяхъ онъ (народъ) начиналъ пренебреженіемъ служащихъ алтарю, а оканчивалъ отпаденіемъ отъ вѣры и разрушеніемъ алтаря. Должно намъ служить алтарю всѣми нашими силами и способностями, всѣмъ нашимъ временемъ, всею нашею жизнію: такова правда, которою должны быть облечены священники Господни! Воинствуетъ кто? Правду сего званія Іоаннъ Креститель изображалъ въ слѣдующихъ словахъ: *никого же обидите, ни оклеветавайте: и довольни будите оброки вашими* (Лук. 3, 14). Или иначе сказать: отъ война обществу безопасность и охраненіе, отъ общества воину честь и довольство. Но, если тотъ, который долженъ охранять мирнаго гражданина отъ обидъ внѣшнихъ враговъ во время брани, будетъ во время мира обижать его, или вынуждать изъ не-

го для себя то, на что даются ему оброки отъ правительства; или если оружіе; ввѣренное воину на защиту отечества, содѣлается въ его рукахъ орудіемъ частнаго гнѣва и мщенія въ домашнихъ несогласіяхъ, и слѣпой мечъ, или огнестрѣльное орудіе поставится судіею и рѣшителемъ распрей: какая и здѣсь правда! Если такъ: то на что законъ и порядокъ общественный, на что царственное правосудіе? Предоставимъ все силѣ, гнѣву и мщенію каждаго; но тогда, говоритъ апостоль, *аще другъ друга угрызаете и съюдаете, блюдитесь, да не другъ отъ друга истреблены будете* (Гал. 5, 15).—Гражданинъ-ли кто, живущій торговлею или художествомъ? Правда его званія есть доставлять произведенія, или приобрѣтенія своей дѣятельности имѣющимъ въ оныхъ нужду, за справедливую цѣну; а отъ нихъ,—то, что называютъ прибылью, получить, какъ воздаяніе за свой трудъ, или лучше, какъ средство своего пропитанія. Если продающій захочетъ брать столько прибыли, сколько позволить невѣдѣніе или невнимательность покупающаго, если умноживъ свою прибыль, онъ не удовольствуется пристойнымъ содержаніемъ себя и своего семейства, но захочетъ вельможамъ подражать въ великолѣпіи: какая и здѣсь правда? И могутъ-ли отъ сего произойти плоды мира для общества? Торговля, получившая качество уполномоченнаго обмана, сдѣлаетъ торгующаго презрительнымъ въ глазахъ другихъ членовъ общества; тѣ, съ которыми онъ хочетъ спорить въ великолѣпіи, но которые, по роду и званію своему, считаютъ себя обязанными превзойти его въ ономъ, сдѣлаютъ для сего чрезмѣрные усилія, и разстроятъ тѣмъ свое состояніе; долги сдѣлаются обыкновеннѣе богатства; взаимная довѣренность оскудѣетъ; кратко сказать: неправда будетъ рождать неправду, потому неправда будетъ сражаться съ неправдою, и всѣ неправды различныхъ званій и состояній будутъ имѣть одно согласное направленіе, чтобы разрушать миръ, или благоденствіе общества“ ¹⁾. Мы помнимъ также заключеніе вступительной проповѣди Филарета о благодати

¹⁾ Сочин. Филар. II, 339—341.

и мирѣ, какъ предметахъ желанія его новой цѣствѣ, гдѣ проповѣдникъ, преподавая миръ всѣмъ званіямъ и состояніямъ въ своей новой цѣствѣ, въ тоже время искусно выражаетъ и требованія, соединенныя съ каждымъ изъ этихъ званій и состояній ¹⁾, въ совершенномъ согласіи съ начальными, положенными въ основу Священнаго союза относительно внутренняго благосостоянія государствъ. Что-же касается проповѣдей, относящихся до вышеупомянутыхъ благотворительныхъ учрежденій, служившихъ выраженіемъ тѣхъ-же началъ внутренней политики царствованія Александра I, то для настоящей нашей цѣли вполне достаточно будетъ сдѣлать небольшую выдержку изъ начальной части „Слова въ воспріемлющимъ обѣтъ сердобольныхъ вдовъ“, говореннаго въ Маріинской церкви Императорскаго вдовьяго дома декабря 12 дня 1821 года и исходящаго отъ текста: *вдовицы чти сущія истинныя вдовицы* (1 Тим. 5, 3). „Дабы правильно разумѣть, говоритъ нашъ проповѣдникъ, „изреченіе апостола, надлежитъ знать, что въ первыя времена христіанства, кромѣ извѣстнаго, никогда неизмѣняемаго чина священноначальственнаго и священнослужебнаго, учрежденъ былъ въ Церкви нѣкоторый особенный разрядъ служебныхъ лицъ изъ женскаго пола, которыя назывались *вдовицами* потому, что избираемы были дѣйствительно изъ вдовиць, а иначе *діакониссами*, то есть *служительницами* потому, что должность ихъ была, служить Церкви по нѣкоторымъ ея порученіямъ. Имъ поручаемо было между прочимъ попеченіе о бѣдныхъ, хожденіе за больными, и особенно во времена гоненія на Церковь, посѣщеніе исповѣдниковъ вѣры въ темницахъ. Симъ *вдовицамъ*, и ради сихъ полезныхъ служеній, оказывать уваженіе завѣщавалъ апостоль, когда писалъ къ Тимоею: *вдовицы чти*.—Прошли времена гоненій. Христіанское человеколюбіе могло дѣйствовать свободнѣе прежняго. Кажалось, менѣе нужными сдѣлались и особенныя *служительницы* христіанскаго человеколюбія. Между тѣмъ соблазны между самими христіанами умножались. Кажалось, нужнѣе сдѣ-

¹⁾ Тамъ-же стр. 8.

дѣлалось удаленіе отъ обращенія въ смѣшанномъ обществѣ христіанъ, большею частію слабыхъ и ложныхъ. Апостольское учрежденіе *вдовицъ* скрылось въ уединенныхъ обителяхъ и пустыняхъ.—Теперь смотрите, какъ духъ истиннаго христіанства, проходя сквозь измѣненія временъ, сквозь разнообразіе народовъ, остается однако всегда одинаковъ и самъ себѣ подобенъ; какъ еще и нынѣ возобновляетъ онъ первыя свои благотворныя дѣйствія въ подобномъ прежнему видѣ и въ подобной силѣ. Монархиня, Матерь Благословеннаго изъ монарховъ, слѣдственно Благословенная изъ матерей, съ сей высоты земнаго благополучія, глубоко нисходитъ въ страждущему человечеству, и является Матерію сиротъ, вдовицъ, оставленныхъ, безпомощныхъ, болящихъ. 1) Будучи не только человѣколюбива, но изобрѣтательна въ человѣколюбіи, Она изъ призрѣнныхъ человѣколюбіемъ устрояетъ себѣ новыя орудія человѣколюбиваго призрѣнія. Такъ между призрѣнными ею вдовицами Она разыскиваетъ, *истинныхъ вдовицъ*, способныхъ и расположенныхъ вѣрно проходить служеніе человѣколюбія; по чувствованіямъ собственнаго сердца нарекаетъ ихъ *сердобольными*, 2) и торжественно посвящая ихъ въ служеніе болящимъ, ради пользы, трудности и святости сего служенія, *читтъ* ихъ особенною честью, утвержденною Державнымъ соизволеніемъ Благочестивѣйшаго Монарха. 3) — Но вотъ въ то самое время, когда изъ Петербурга уже сыпались стрѣлы на неповинную главу святителя московскаго со стороны Шишкова и его партіи, самый Петербургъ посѣтило величайшее бѣдствіе, потребовалось усиленіе благотворительности и дѣлъ человѣколюбія. Разумѣемъ наводненіе 7 ноября 1824 года, „небывалое въ Петербургѣ съ 1777 года“ 4) Не находя воз-

1) Вдовій домъ въ Москвѣ устроенъ отъ Воспитательнаго дома Императрицею Маріею Феодоровною въ 1803 году.

2) Этотъ своего рода орденъ избранныхъ вдовъ *сердобольныхъ* или сестеръ милосердія учрежденъ тою же Императрицею въ 1818 году и состоитъ при томъ же Вдовьемъ домѣ.

3) Сочин. Филар. II, стр. 30—31. Срав. также рѣчь при открытіи Дома трудолюбія, стр. 168 и дал.

4) Русскій Вѣстникъ 1886 г. № 12, стр. 628.

можнымъ описывать здѣсь всѣ ужасающія подробности страшной картины разрушенія, произведеннаго этимъ наводненіемъ, а равно и отношенія человѣколюбивѣйшаго изъ монарховъ ко всему этому, мы удовольствуемся лишь слѣдующими немногими строками безсмертнаго поэта, писанными уже въ царствованіе Николая Павловича:

.... Въ тотъ грозный годъ
 Покойный царь еще Россіей
 Со славою правилъ. На балконъ
 Печалень, смутенъ вышелъ онъ
 И молвилъ: „Съ Божіей стихіей
 Царямъ не совладать!“ онъ сѣлъ
 И въ думѣ скорбными очами
 На злое бѣдствіе глядѣлъ:
 Стояли стогны озерами
 И въ нихъ, широкими рѣками,
 Вливались улицы. Дворецъ
 Казался островомъ печальнымъ.... ¹⁾

Нѣтъ надобности говорить о томъ, съ какою сострадательною нѣжностію человѣколюбія отозвалось сердце Императора къ пострадавшимъ отъ наводненія. Послушаемъ, какъ изображаетъ это намъ витія въ своемъ „Словѣ въ день рожденія Благочестивѣйшаго Императора Александра Павловича“, говоренномъ въ Маріинской же церкви императорскаго Вдовьяго дома вскорѣ послѣ Петербургскаго наводненія, именно 12 декабря того же 1824 года. Исходя въ этомъ словѣ отъ текста: *пощадитъ нища и убога, и души убогихъ спасетъ* (Псал. 71, 13) и изложивъ сначала тѣ величественныя черты, которыми въ начальныхъ (ст. 1. 4. 7—11) стихахъ псалма, изъ коего взятъ этотъ текстъ, изображается царь, а потомъ указавъ и на заключающуюся въ приведенномъ текстѣ черту, какъ дополнительную, витія продолжаетъ: „Примѣчайте, Россіяне, какъ тотъ же вседѣйствующій Духъ

¹⁾ См. тамъ же, а на дальнѣйшихъ страницахъ и подробности исторіи наводненія. О томъ же печальномъ событіи Филаретъ пишетъ отъ 29 ноября 1824 г. слѣдующее: „Сильное поученіе для оставшихся! О если бы сей урокъ и поняли и приняли!“ Но впрочемъ къ тому сейчасъ же добавляетъ: „молитесь и о мнѣ, да не како инымъ проповѣдуя, самъ неключимъ буду“. „См. *Чтен. въ Общ. люб. дух. просв.* 1868, IV, 80 „Матеріаловъ для біографіи Филарета“.

Божій, Который въ пѣсни Давида тростию и письменами начерталъ образъ благословеннаго царя, — въ томъ же видѣ, тотъ же образъ начертываетъ событіями и дѣлами въ жизни Благословеннаго Александра. Приемля отъ него данный ему отъ Бога судъ и правду, видѣвъ его далекіе наслѣдственные предѣлы своей державы относящаго еще далѣе, враговъ его, поверженныхъ предъ нимъ въ персть, преклоняющихся предъ его доблестями царей и народовъ,¹⁾ — мы уже могли думать, что не оставалось еще добродѣтели, которая могла бы просіять въ жизни его новымъ, необыкновеннымъ дотолѣ свѣтомъ; но пришелъ невидимый художникъ, и наложилъ новую, глубокую черту, которая изъ мрака отражаетъ усугубленный свѣтъ. Внезапное посѣщеніе Божіе на новую столицу простираетъ священную тѣнь сострадательной скорби по челу Государя Отца: изъ мрака и воляе общаго бѣдствія въ новомъ живѣйшемъ сіяніи востановитъ озаряющее, согрѣвающее и оживляющее солнце его человеколюбія. Онъ сыплетъ сокровища, спасая души многихъ бѣдствующихъ; собственными стопами измѣряетъ всѣ слѣды общаго бѣдствія; смѣшиваетъ свои слезы со слезами послѣдняго изъ своихъ подданныхъ; всенародно предъ Богомъ оплакиваетъ жертвы смертоноснаго дня, которыя, и при благоприятѣйшихъ обстоятельствахъ смерти, многихъ бы имѣли оплакивающихъ; мѣняясь взаимно съ августѣйшею матеріею своею наслѣдованнными отъ нея чувствованіями человеколюбиваго сердоболія, вмѣстѣ съ нею *падаетъ съ нѣжностію семейственной любви, жалѣетъ нища и убога, и души убогихъ спасаетъ*; учреждая и облегчая самыя подробности ихъ пропитанія, одѣванія и водворенія²⁾. Послѣдними словами проповѣди намекается на учрежденный по Высочайшему повелѣнію тотчасъ же по окончаніи наводненія, подъ предсѣдательствомъ князя А. Б. Куракина, комитетъ о пособіи разореннымъ наводненіемъ С.-Петербургу, въ каковый комитетъ Филаретъ и съ своей

¹⁾ Все это въ соотвѣтствіе изображенію, заключающемуся въ указанныхъ выше стихахъ (1. 4. 7—11) Псалма 71.

²⁾ Сочин. Филар. II, 356.

стороны еще 20 ноября 1824 года препроводилъ три тысячи рублей „на предназначенное благотворительное употребленіе“ 1).

Въ свое время мы говорили, что во времена Александра I „пробужденію въ обществѣ филантропической инициативы“ и потому усиленію благотворительной дѣятельности, умноженію благотворительныхъ учреждений особенно содѣйствовало мистическое направленіе 2). Самъ императоръ былъ однимъ изъ вліятельнѣйшихъ представителей этого направленія и сильнѣйшимъ двигателемъ всего лучшаго на пути, которымъ шло это направленіе. Въ существѣ дѣла и въ глубинѣ души своей онъ остался вѣренъ этому направленію и до конца своей жизни, хотя обстоятельства, вызвавшія майскую (1824 г.) перемѣну министерства и слѣдовавшія за этою перемѣною заставляли его, нерѣдко прямо противъ убѣжденія, иногда подписывать бумаги, ниспровергавшія то, что прежде утверждаемо было на основаніи началъ этого направленія, каковыя лица, преданныя этому направленію и под. Но нѣкоторыхъ бумагъ, какъ напр., о закрытіи Библейскихъ обществъ, и при всей своей уступчивости, противникамъ мистическаго направленія, каковыми были: Аракчеевъ, Шишковъ, Фотій и другіе изъ ихъ партіи, онъ такъ и не подписалъ, не смотря на настойчивость сейчасъ названныхъ лицъ въ проведеніи этихъ бумагъ въ дѣло 3). Такое положеніе вещей, такой разладъ внутренній не могъ не вліять дурно на благородную натуру великодушнаго монарха и несомнѣнно много способствовалъ тому печальному настроенію, въ какомъ онъ находился въ послѣдніе годы своей жизни. Въ свое же время мы говорили, что Филаретъ также былъ сторонникомъ мистическаго движенія въ его лучшемъ направленіи, отнюдь не противорѣчившемъ духу православной Церкви 4). Поэтому-то противники мистическаго направленія были вмѣстѣ и про-

1) Филарет. Юбил. Сборн. I, 2—3. Москва, 1883.

2) См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884 г. т. II, отд. церк. стр. 608.

3) См. раньше упомянутыя „Записки Шихова“ въ *Чтеніяхъ въ Общ. ист. и древн.* за 1868 г.

4) См. журн. *Вѣра и Разумъ* 1884 г. т. II, отд. церк. стр. 609 и дал.

тивниками Филарета, какъ-то можно видѣть и изъ названныхъ сейчасъ именъ ихъ. Но эти противники не понимали того, что Филаретъ и самъ какъ былъ, такъ и остался противникомъ того-же направленія въ его крайностяхъ: въ пренебреженіи къ внѣшнимъ, историческимъ формамъ религіи, при стремленіи искать ея только во внутреннемъ взаимоотношеніи съ Богомъ, въ забвеніи церковнаго преданія и т. д. Такъ еще въ 1822 году, при освященіи храма Живоначальной Троицы въ Аносинскомъ Борисоглѣбскомъ обществѣ, говоря въ своей проповѣди о святости храма Божія, нашъ витія прямо возстаетъ противъ этихъ крайностей. „Напрасно люди,—говоритъ онъ,—которые думаютъ мудрствовать выше, нежели учить премудрость Божія; говорятъ, что имъ не нужно искать присутствія Божія во храмѣ, потому что они признали вездѣсущіе Божіе. Что вы говорите? Развѣ Богъ не знаетъ Своего вездѣсущія? Не сказалъ-ли Онъ чрезъ пророка: *небо престолъ Мой, земля-же подножіе ногъ Моихъ: кій домъ созиждете? Ми, и кое мѣсто покоища Моего* (Ис. 66, 1)? Неужели Онъ забылъ о семъ вездѣсущіи Своемъ, когда Самъ сказалъ Соломону о храмѣ: *будутъ очи Мои ту, и сердце Мое во вся дни* (3 Цар. 9, 3)! Конечно какое особенное мѣсто не нужно для вездѣсущія Божія: но для ограниченности человѣческой нужно, по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени усовершенія, имѣть извѣстный предѣлъ, вѣдѣ бы совершалось прикосновеніе къ безпредѣльному. Знаемъ ли мы, что будетъ нѣкогда *святый градъ*, въ которомъ *не видно будетъ храма: Господь бо Богъ Вседержитель: храму ему есть* (Апов. 21, 22). Но градъ сей долженъ *снити отъ Бога съ небеси* (10); не созиждетъ его надменное мудрованіе человѣческое, которое мнимымъ познаніемъ вездѣсущія Божія хочетъ разрушить храмъ Божій; ничего не созиждетъ оно, кромѣ Вавилона“¹⁾. И наоборотъ, онъ обстоятельно, глубоко-мысленно и въ тоже время увлекательно раскрываетъ ученіе объ истинномъ озареніи души свѣтомъ Божественнымъ, вопреки также крайностямъ мистицизма, въ своемъ „Словѣ

¹⁾ Сочин. Филар. II, 78. Ст. 372.

въ день снѣтѣя Пасхи“, говоренномъ 29 марта 1825 года въ Успенскомъ соборѣ на текстъ: *тогда отверзе имъ умъ* (Лук. 24; 45). Такъ какъ это слово напечатано и въ Христіанскомъ Чтеніи за 1842 годъ и въ собраніяхъ словъ и рѣчей Филарета, изд. 1844 и 1848, какъ и 1874 ¹⁾ годовъ, то мы не будемъ приводить здѣсь выдержекъ изъ него, отсылая желающихъ познакомиться съ нимъ къ поименованнымъ изданіямъ, тѣмъ болѣе, что выдержку пришлось бы сдѣлать большую, а изслѣдованіе наше и безъ того обѣщаетъ быть великимъ. Мы теперь еще, преслѣдуя ту же цѣль, скажемъ, что въ противовѣсъ крайностямъ мистицизма, Филаретъ и за 1821—1825 годы, какъ прежде, въ своихъ проповѣдяхъ дѣлаетъ верѣдко болѣе или менѣе пространныя выдержки изъ церковнаго преданія: церковно-богослужебныхъ книгъ и твореній свято-отеческихъ. Такъ напр., въ относящейся къ 1821 году проповѣди на память преподобнаго Сергія 25 сентября о нетлѣннѣи св. мощей святитель московскій ссылается на преданіе церковное о буквенномъ изображеніи имени Іисуса Христа, найденномъ въ сердцѣ св. Игнатія Богоносца послѣ мученической кончины его ²⁾; въ относящейся къ 1825 году рѣчи къ новопосвященному викарію своему Кириллу Богословскому-Платонову ссылается на то же преданіе въ разсужденіи о приѣмствѣ епископскаго рукоположенія отъ апостоловъ ³⁾; въ относящемся къ 1825 году словѣ на Успеніе Богоматери ссылается на то же преданіе въ добавательство истинности такого, а не иного празднованія Церковію праздника Успенія ⁴⁾ и т. д. Болѣе или менѣе пространныя выдержки изъ твореній св. Діонисія Ареопагита, Василия Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго и др. находимъ во многихъ проповѣдяхъ Филарета, притомъ относящихся не только ко временамъ министерства Шишкова, но и ко временамъ предше-

¹⁾ Въ этомъ послѣднемъ изданіи, подъ заглавіемъ: *Сочиненія Филарета* см. во II т. особенно стр. 191—193.

²⁾ *Сочин. Филар.* II, 20.

³⁾ Тамъ-же, стр. 172.

⁴⁾ Стр. 394 и дал.

ственника его вн. Голицына, известнаго представителя и проводника, а также и покровителя мистицизма; даже иногда крайняго. Для примѣра мы укажемъ хотя бы на раньше поименованную, доставившую Филарету столько хлопотъ, проповѣдь на день Благовѣщенія 1824 г., гдѣ онъ приводитъ слова Златоуста ¹⁾. Такъ здраво въ чисто православномъ духѣ относился святитель московскій къ мистическому движенію, охватившему, особливо со времени войны 1812 года, почти всю такъ называемую интеллигентную Россію, не исключая и правительства, и далеко несвободному отъ крайностей.

Но не даромъ, конечно, и такіе люди, какъ Шишковъ и Фотій, съ своей стороны, жестоко ратовали противъ мистицизма во всѣхъ его видахъ; не даромъ они видѣли въ немъ расадникъ крамолы, карбонаріевъ и под. Вина ихъ неразумной ревности заключалась только въ томъ, что они, какъ говорится, рубили съ плеча и во что ни попало, безъ всякаго разбора, почему попали къ нимъ въ немилость и князь Голицынъ и даже Филаретъ. Но хотя мистическое движеніе явилось главнымъ образомъ и въ противовѣсъ невѣрію XVIII вѣка, породившему революцію съ ея карбонаріями и въ лучшемъ своемъ направленіи дѣйствительно служило въ сильнѣйшій противовѣсъ ему: однако частію подъ личиною сего движенія, а частію и въ нѣкоторыхъ разновидностяхъ самаго этого движенія скрывалось иногда нѣчто подлинно злокачественное даже и въ политическомъ отношеніи, не говоря объ отношеніи къ православію. Съ особенною яркостію раскрылось это въ декабрьскихъ смутахъ 1825 года. Начальныя проявленія этихъ смутъ относятся уже къ рассматриваемому нами періоду. И если майская перемѣна министерства 1824 года, тѣсно связанная съ вопросомъ о судьбахъ мистическаго движенія въ его лучшемъ направленіи, сильно огорчила великодушнаго императора, то еще болѣе должно было огорчить его открытіе подобныхъ проявленій, которыя,

¹⁾ Выдержки изъ другихъ поименованныхъ и иныхъ св. Отцевъ въ проповѣдяхъ Филарета за рассматриваемое время см. въ Сочин. его т. II, стр. 394. 418. 422 д. 186. 302. 200. 223. 225. 413. 375.

правда, будучи плодомъ фантазіи лишь немногихъ болѣе горячихъ головъ, однако, съ одной стороны разрушали наилучшія его стремленія и идеалы государственнаго благоустройства, а съ другой давали пищу противникамъ мистическаго движенія въ лучшемъ направленіи послѣдняго. „Послѣдніе дни жизни императора Александра, — читаемъ въ исторіи того времени, — были ознаменованы тяжкимъ сердцу его открытіемъ. Извѣстно ему было уже за нѣсколько лѣтъ, что горестъ безсмысленныхъ людей думала въ своемъ дерзкомъ безумствѣ преобразовать правленіе государства, въ подражаніе извергамъ Франціи въ концѣ XVIII столѣтія; но сердце государя, предпочитавшее всегда милость строгости, взирало на сіе гибельное начало глазами великодушія и полагало, что время излечить людей, изъ коихъ многіе, по образованію и способностямъ ума, могли еще быть полезными государству. Государь терпѣлъ и хранилъ извѣстное ему и весьма немногимъ довѣреннымъ въ глубочайшей тайнѣ, но бдительно слѣдилъ за происходящимъ“ ¹⁾. Не только организація тайнаго общества съ цѣлію преобразованія государственнаго строя въ Россіи, но и мысль о цареубійствѣ въ этомъ обществѣ и первая попытка въ ея исполненію восходятъ уже къ концу 2-го десятилѣтія царствованія императора Александра I, какъ оказалось изъ слѣдствія надъ декабристами“ ²⁾. Наконецъ, открылось ему, что великодушію его настало время положить конецъ и извѣщенный о замышленномъ цареубійствѣ и болѣе и болѣе распространяющейся наглости заговорщиковъ, государь повелѣлъ захватить главныя тогда извѣстныя лица. Сіе повелѣніе было послѣднее, данное имъ, и ему обязана Россія предупрежденіемъ гибельныхъ замысловъ, которыхъ однѣ только частныя попытки ознаменовали послѣднія числа 1825 года ³⁾. Какъ ни хранилось въ тайнѣ то, что замышлялось и дѣлалось крамолою, однако такъ или иначе, въ той или другой

¹⁾ Устрялова, *Русская Исторія* II. 410. Спб. 1885.

²⁾ См. *Москов. Вѣдом.* 1826 г. № 11.

³⁾ Устрялова, *Рус. Ист.* II, 410.

степени это не могло быть неизвѣстно и обществу; не сокрыто было и отъ святителя московскаго. И вотъ не даромъ этотъ святитель, едва лишь вступилъ на кафедру московскую, какъ произнесъ уже извѣстную намъ проповѣдь „въ день торжественнаго вѣнчанія и священнаго помазанія на царство благочестивѣйшаго государя императора Александра Павловича“ о *неприкосновенности помазанныхъ*, именно въ Успенскомъ соборѣ 15 сентября 1821 года. Припомнимъ слова его изъ этой проповѣди: „можно быть увѣрену, что здѣсь нѣтъ никого, для кого-бы нужно было заповѣдь о неприкосновенности помазанныхъ Божіихъ проповѣдывать, какъ новую заповѣдь. Но какъ во время заразы желающіе предохранить себя умножаютъ очистительный огонь и куреніе, такъ во времена, когда зараженный духъ вѣка распространяетъ мнѣнія тлетворныя, не бесполезно и намъ размышленіемъ воздуть хранящуюся у насъ искру истины, дабы чистыми и неповрежденными сохранить чувствованія сердечныя“ ¹⁾. Далѣе въ проповѣди на день Благовѣщенія 1825 года, сказанной въ Чудовѣ монастырѣ, поучая, въ виду примѣра Приснодѣвы Богоматери, „смиреной мудрости и мудрому смиренію“ ²⁾, нашъ витія между прочимъ говоритъ: „что произвело столько разнообразныхъ мнѣній о истинѣ, которая есть одна, столько споровъ за мнѣнія, столько заблужденій? Что произвело въ философіи секты, въ Церкви ереси, въ гражданскихъ обществахъ возмутительныхъ умствователей о преобразованіяхъ, въ царствѣ Божіемъ безбожниковъ, между ангелами діавола? Что? Мнимая мудрость, мнимая, а не истинная, именно потому, что сей не доставало смиренія. Мнимые мудрецы земные вмѣсто земли насаждали вертоградъ свой въ воздухѣ, а діаволь насадилъ его въ огнѣ, то есть легкомысліе и гордость вздумали сдѣлать грунтомъ мудрости“. И за тѣмъ, такъ какъ непризванные преобразователи кичились тѣмъ, что служили выразителями послѣдняго слова науки, то витія дѣлаетъ такое тонкое внушеніе: „Если, христіанская душа, ты услышишь

¹⁾ Сочин. Филар. II, 10.

²⁾ Тамъ-же, стр. 369.

голосъ привѣтствующій тебя какимъ либо успѣхомъ въ дѣлахъ духа, и какимъ либо совершенствомъ, хотя бы то было даже благодатію: не спѣши предаваться радости; желаю тебѣ лучше *смущеніе* Маріи, то есть Ея смиреніе, чтобы духъ лести не похитилъ тебя на высоту, подъ которою нѣтъ ничего, кромѣ бездны“¹⁾. Въ эту бездну, какъ извѣстно, многіе изъ преобразователей и упали во время бунта декабристовъ. Но такъ какъ при жизни Александра I еще не пришло время такого паденія, то и проповѣдникъ нашъ не раскрываетъ своихъ мыслей о крамолѣ болѣе подробно за то же время.

И. Нурсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Тамъ-же, стр. 372. Срав. также слова изъ одной проповѣди 1824 года, на стран. 350—351.

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНІЕ

II. (Продолженіе *).

Монахиня, *Гертруда* (1256—1310), подобно Мехтильдѣ, вслѣдствіе частыхъ видѣній и послѣ продолжительной внутренней борьбы, перешла отъ крайняго аскетизма къ квіетистическому состоянію, основанному на протестантскомъ принципѣ, что человѣкъ спасается вѣрою во Христа, исключаящею необходимость добрыхъ дѣлъ. Такой переходъ отъ аскетизма къ квіетизму у Гертруды отличается нѣкоторою сознательностію, а не служитъ только естественнымъ слѣдствіемъ ослабленія физическихъ силъ, какъ это мы видимъ у другихъ извѣстныхъ намъ женщинъ. Наклонность къ протестантскому квіетизму у Гертруды возникаетъ вслѣдствіе того, что она стремилась уяснить для себя важнѣйшія религіозныя истины самостоятельно, не обращаясь за необходимымъ руководствомъ къ авторитетнымъ лицамъ изъ среды іерархіи, а также не заботясь объ основаніи своихъ субъективныхъ возрѣній на положительныхъ источникахъ вѣроученія.

Гертруда получила довольно основательное, по своему вре-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 7.

мени, образованіе: была знакома съ такъ называемыми свободными науками и съ грамматикою. Монашескую жизнь свою она проходила въ Гельфтскомъ монастырѣ, который издавна выдѣлялся изъ ряда другихъ монастырей своею образованностію. На двадцать пятомъ году своей жизни Гертруда стала испытывать внутреннюю борьбу, при рѣшеніи вопроса о томъ, какъ возможно спасеніе. Видно, что она сомнѣвалась въ дѣйствительности тѣхъ формальныхъ аскетическихъ подвиговъ, которые совершались находившимися съ ней монахинями по принятому уставу. Замѣтно, что и монашеская дисциплина мало соотвѣтствовала ея характеру. Она была болѣе расположена жить свободно, независимо; монастырская жизнь со сложными дисциплинарными порядками тяготила ее и даже разочаровала въ наложенныхъ ею на себя непосильныхъ монашескихъ обѣтахъ. Часто она находилась въ мрачномъ настроеніи духа. Съ особенною силою такое настроеніе духа продолжалось въ теченіе двухъ мѣсяцевъ около 1281 года. И вотъ, когда она, накануне праздника Очищенія Богоматери, въ сумерки, стояла въ общей монастырской залѣ крайне опечаленная, машинально поклонившись проходившей мимо настоятельницѣ, вдругъ увидѣла предъ собою Иисуса въ образѣ шестнадцатилѣтняго юноши и отъ Него услышала одобрительныя слова: „твое спасеніе скоро наступитъ. Къ чему ты такъ сокрушаешься? Уже ли нѣтъ у тебя никого, кто далъ-бы тебѣ добрый совѣтъ? Не бойся, ты будешь *по Моей милости свободна и блаженна*“. И какъ-бы въ подтвержденіе Своихъ словъ Иисусъ взялъ ее за руку и сказалъ: „ты жила съ моими врагами и искала меду въ шиповникахъ, но теперь Я пріиму тебя къ Себѣ и исполню божественной радости“. Гертруда при этомъ почувствовала, что ея душа *размягчилась*. Но когда она, ободренная такими словами, рѣшилась ближе подойти къ Господу, то увидала предъ собою множество шиповниковъ, которые препятствовали ей исполнить свое желаніе, такъ какъ ихъ нельзя было ни обойти, ни перескочить. Она поняла, что шиповники означаютъ *грѣхи, препятствующіе единенію со Христомъ*. Поэтому еще больше стала вздыхать и печалиться, но вскорѣ ей удалось схватить Господа за руки и стать близъ Него. И

когда она взглянула на руки Господа, то увидала язвы, которыми Онъ растерзалъ рукописаніе грѣхъ нашихъ. Это видѣніе впервые навело Гертруду на мысль, что *вѣра во Христа и преданность божественной благодати сами по себѣ приводятъ ко спасенію*¹⁾. Мысль эта мало по-малу перешла въ опредѣленное убѣжденіе Гертруды, такъ что она въ послѣдствіи съ ббольшею рѣшительностію стала выражаться о возможности оправданія человѣка одною благодатію безъ всякой заслуги съ его стороны. Въ этомъ мистико-протестантскомъ убѣжденіи Гертруда утверждалась путемъ чтенія сочиненій бл. Августина и Бернарда Клервоссаго. По мѣрѣ того, какъ Гертруда утверждалась въ такомъ убѣжденіи, она свободнѣе относилась къ аскетическимъ подвигамъ, таинствамъ и церковнымъ обрядамъ. „Правда, Гертруда (по словамъ своей подруги) признавала свою грѣховность и готова была прибѣгать ко Христу, чтобы кровію Его омыться отъ всякія скверны, но, ощущая въ себѣ обильное дѣйствіе благодати, она не признавала нужнымъ говѣть и выполнять другихъ подвиговъ, необходимыхъ для достойнаго приготовленія въ таинству покаянія. Она не думала о томъ, какой опасности подвергаются лица, приступающія къ таинству Евхаристіи недостойно, но, полагаясь на божественную благодать, съ восторгомъ приступала къ причащенію. Всякія средства, приготовляющія вѣрующаго въ Евхаристіи, Гертруда также считала маловажными или излишними. Она была убѣждена, что всѣ подвиги благочестія, въ сравненіи съ величіемъ благодатныхъ даровъ, получаемыхъ въ таинствѣ Евхаристіи, могутъ быть названы каплею; въ сравненіи съ безпредѣльнымъ моремъ“¹⁾. Частные католическіе догматы также возбуждали въ Гертрудѣ сомнѣніе въ истинности своей. Одно видѣніе навело ее на мысль о *несостоятельности индульгенцій*, въ которыя она наравнѣ съ прочими католиками долго вѣрила. Было время, когда Гертруда мечтала о томъ, какъ-бы собрать возможно больше денегъ, чтобы за нихъ получить прощеніе грѣховъ прошедшихъ и будущихъ. И вотъ, когда она была занята такою мыслию,

¹⁾ Preger В. 1. s. 127.

Господь явился ей и утѣшилъ ее тѣмъ, что Онъ „силою Своей власти, по Своему милосердію, простить ей всё грѣхи. Тогда она *увидѣла свою душу чистою и бѣлою какъ снѣгъ*“. Видѣніе это, однако, смущало Гертруду: она боялась, какъ бы не впасть въ самообольщеніе относительно своей безгрѣшности. Но ей опять явился Господь и утѣшилъ напоминаемъ о Своемъ всемогуществѣ и благодати, въ силу которыхъ прощаются грѣхи вѣрующимъ *безъ всякихъ съ ихъ стороны заслугъ*. „Если солнце (такъ будто говорилъ Іисусъ Христосъ) силою Своей теплоты можетъ выводить пятна на грязномъ платкѣ, убѣлять его и дѣлать чище, то тѣмъ болѣе Я, Творецъ солнца, по Своему милосердію и всемогуществу, могу сдѣлать душу чистою и незапятнанною“ ¹⁾. Приходя къ мысли о несостоятельности индульгенцій, Гертруда, въ силу убѣжденія своего объ оправданіи человѣка одною вѣрою, не могла придавать значенія мощамъ святыхъ. Ей открыто было въ видѣніи, что *достоинѣйшими реликвіями на землѣ могутъ быть только слова Господа, выраженные въ Св. Писаніи*. Мысли Гертруды шли даже дальше за предѣлы протестантизма. Такъ, она даже стала сомнѣваться въ значеніи таинства Евхаристіи и, повидимому, готова была оправдать самоубійство. Однажды во время прогулки, упавъ съ значительной высоты, Гертруда стала сожалѣть о томъ, что не лишилась живни и не могла соединиться съ Богомъ, ради Котораго только и жила. „О, возлюбленный Іисусе, воскликнула она, какъ я была-бы счастлива, если-бы этотъ случай привелъ меня къ Тебѣ!“ Когда монахини по этому поводу выразили удивленіе, какъ Гертруда не боится умереть безъ должнаго напутствія св. Таинствомъ, то она въ оправданіе свое замѣтила, что хотя и желала-бы умереть достойною смертію, подобно тому, какъ умираютъ другіе, но думаетъ, что въ глазахъ Божіихъ *имѣетъ* самое большее значеніе *покорность Юго волю*, что если-бы она умерла съ надеждою на милосердіе Божіе, то, конечно, Богъ не оставилъ-бы ее ²⁾.

¹⁾ Preger 1. s. 130.

²⁾ Ibid. s. 128.

Не смотря на эти важныя заблужденія, Гертруда не прерывала связи съ католическою церковью. Она, быть можетъ, и сама не сознавала, что въ сущности по своимъ свободнымъ убѣжденіямъ, выработаннымъ самостоятельно, благодаря разнымъ фантастическимъ видѣніямъ, отдѣлялась отъ нея. Въ самомъ міросозерцаніи Гертруды замѣчается удивительная непоследовательность. Особенно это видно во взглядѣ ея на значеніе добрыхъ дѣлъ, а равно и на почитаніе святыхъ. Хотя эти догматы совершенно не мирятся съ мистико-протестантскимъ убѣжденіемъ Гертруды объ оправданіи вѣрою, тѣмъ не менѣе они не отвергаются ею совершенно. Во многихъ мѣстахъ своего сочиненія „*Insinuationes divinae pietatis*“ Гертруда говоритъ о заслугахъ святыхъ и заслугахъ вѣрующихъ вообще, приобретаемыхъ добрыми дѣлами. Только косвенно значеніе добрыхъ дѣлъ умалывается и благодати въ возрожденіи человѣка придается если не исключительное, то преобладающее значеніе. Добрыя дѣла являются въ ея глазахъ важными только тогда, когда совершаются безъ всякаго намѣренія получить за нихъ награду въ будущей жизни. Въ одномъ изъ откровеній Гертруда видитъ евангелиста Іоанна Богослова, который, какъ-бы въ оправданіе предвзятой мистико-протестантской тенденціи, раздѣляетъ всѣхъ христіанъ по добрымъ дѣламъ на три разряда, при чемъ тѣхъ, которые совершаютъ ихъ формально, въ силу установившихся понятій, или по привычкѣ, отмѣчаетъ чернымъ цвѣтомъ, тѣхъ, которые при совершеніи своихъ добрыхъ дѣлъ, руководятся желаніемъ получить за нихъ награду въ будущей жизни, отмѣчаетъ краснымъ цвѣтомъ, но съ черною каймою, *тѣхъ-же, которые совершаютъ добрыя дѣла единственно по безкорыстной любви къ Богу, ради Его прославленія, отмѣчаетъ золотою полосою.* Сомнѣніе о значеніи святыхъ у Гертруды не соединяется съ положительнымъ отрицаніемъ ихъ достоинства. Въ одномъ изъ откровеній Самъ Господь наставляетъ ее чтить Богоматерь если не по ея личнымъ заслугамъ, то по любви къ Своему Искупителю. Это знаменательное откровеніе получено было Гертрудою по слѣдующему обстоятельству. Она была необыкновенно опечалена, когда въ одинъ праздникъ услышала отъ проповѣдника

преувеличенное прославленіе заслугъ Божіей Матери, выраженное въ крайнемъ католическомъ смыслѣ. Ей казалось, что такимъ способомъ умаляются заслуги Искупителя. Проходя мимо алтаря, устроеннаго въ честь Богоматери, Гертруда не могла испытывать того сладкаго благоговѣнія къ Ней, которое до сихъ поръ имѣла: „она даже почувствовала нерасположенность къ Маріи, которая стояла какъ-бы на пути ко Христу“. Гертруда, однако, постаралась пересилить себя и воздать должное почитаніе Богоматери, чтобы не навлечь на себя справедливой кары Царицы Небесной. И вотъ, она слышитъ съ высоты одобрительный голосъ Господа: „привѣтствуй не Меня, но Марію! Почитай Ее съ мыслью, что дѣлаешь это ради Меня“ ¹⁾.

Болѣе послѣдовательною въ мистико-протестантскихъ возрѣвіяхъ является *Мехтильда Магдебургская* (1212—1277). Въ міросозерцаніи ея мы замѣчаемъ опредѣленный переходъ отъ ортодоксальной почвы къ тѣмъ теософскимъ крайностямъ, въ которыя впадали позднѣйшіе нѣмецкіе мистики. Потому мы можемъ закончить ею свое знакомство съ представителями ортодоксальной мистики. По своему богословскому образованію, полученному подъ руководствомъ брата, сдѣлавшагося впоследствии членомъ доминиканскаго ордена, Мехтильда Магдебургская безспорно возвышается надъ всѣми женщинами, примыкавшими къ ортодоксальному мистическому направленію. Она обладала широкою начитанностію въ сочиненіяхъ мистическихъ и особенно обнаруживаетъ знакомство съ сочиненіями св. Діонисія Ареопагита и съ еретическими произведеніями Іоакима Флоридскаго. Пользуясь мистическими сочиненіями, Мехтильда Магдебургская развиваетъ свою сложную теософскую систему. Въ этомъ отношеніи она сближается съ учеными представителями ортодоксальной мистики и отличается отъ нихъ тѣмъ, что, вслѣдствіе склонности къ визионерному состоянію, она даетъ слишкомъ большое мѣсто своимъ личнымъ фантастическимъ грезамъ, мнимымъ откровеніямъ и вслѣдствіе этого съ большею рѣшительностію отступаетъ отъ орто-

¹⁾ Preger В. 1. в. 129.

доксальной католической почвы. Въ первый разъ Мехтильда Магдебургская удостоилась, по собственнымъ словамъ, „привѣтствія отъ Духа Святаго“ на двѣнадцатомъ году своей жизни и съ этого времени она постоянно находилась подъ вліяніемъ своихъ мнимыхъ откровеній, съ которыми сообразовала свою жизнь и свои убѣжденія и которыя окончательно свели ее на ложный путь. Откровенія были причиною того, что Мехтильда около 1235 года, на двадцать третьемъ году своей жизни, разорвала связи съ родными и стала Бегвинкою, проводя на-половину мірскую, на-половину мовашескую жизнь. Около тридцати лѣтъ продолжалась такая жизнь Мехтильды и, стало-быть, въ теченіе этого продолжительнаго времени она оставалась безъ надлежащаго надзора и руководства въ своихъ подвигахъ. Неудивительно, если она, при такихъ условіяхъ, стала подвергаться большимъ духовнымъ опасностямъ въ сохраненіи правой вѣры и нравственной чистоты. Уже первыя откровенія Мехтильды, при общемъ ортодоксальномъ характерѣ, заключали въ себѣ крайніе фантастическіе элементы. Ея духъ во время молитвы порывался въ воздушное пространство, въ порывѣ небснаго восторга созерцалъ Святую Троицу, Иисуса Христа, какъ Богочеловѣка и Ангеловъ. Ей представлялось, что два Ангела хравителя бодрствуютъ надъ нею и укрѣпляютъ ее въ высшей мистической жизни, при чемъ Серафимъ возжигаетъ ея любовь къ Богу и озаряетъ высшимъ свѣтомъ ея душу, а Херувимъ охраняетъ въ цѣлости ея необыкновенныя дарованія и вливаетъ въ душу ея неземную мудрость¹⁾. Чѣмъ чаще повторялись эти откровенія, тѣмъ они были фантастичнѣе и видимо становились враждебными католичеству, такъ что вызвали даже противъ Мехтильды преслѣдованіе со стороны іерархіи, намѣревавшейся сжечь книгу, въ которой излагались ея откровенія. Въ откровеніяхъ Мехтильды необходимо различать два элемента: нравственно-реформаторскій и спекулятивный. Съ одной стороны, откровенія побуждаютъ Мехтильду разоблачить недостатки католичества, а съ другой—воодушевляютъ ее на возвѣщеніе новыхъ истинъ въ теософскомъ духѣ,

¹⁾ Preger B. 1. s. 92.

которыя должны стать руководительными началами въ теоретическомъ и практическомъ отношеніи. По нравственно-реформаторскимъ стремленіямъ Мехтильда примыкаетъ къ ортодоксальнымъ мистикамъ, поражаясь, подобно послѣднимъ, ненормальнымъ состояніемъ католическаго мира вообще и особенно испорченностью католической іерархіи. Но въ сочиненіяхъ своихъ она еще съ большею рѣзкостью, чѣмъ первые, разоблачаетъ слабыя стороны католичества. „О, святая Церковь“, взываетъ Мехтильда въ мистическомъ воодушевленіи, обращаясь къ папѣ и клиру, „какъ твой золотой блестящій вѣнецъ, которымъ ты украшена Спасителемъ, оскверненъ богомерзкою грязью! Драгоцѣнные камни твоего вѣнца—іерархи и учителя отпали отъ тебя и ихъ безнравственность послужила къ омраченію и ухудшенію народа Божія. Золото твое гниетъ въ тинѣ пороковъ; тебою только питаются, и истощилось въ тебѣ драгоцѣнное сокровище любви. Оно сгорѣло и обратилось въ черные угли постыдныхъ страстей. О, невѣста Христова, померкъ зракъ твоего чистаго цѣломудрія! Храмъ твой подкопанъ, основаніе его—глубокое смиреніе ниспровергнуто высокомеріемъ, исчезла твоя правда и на губахъ твоихъ видны ложь и злоба. Цвѣты справедливости и честности завяли и обсыпались; плодъ ихъ подѣденъ червями и спалъ на землю. О, вѣнецъ моего избраннаго священства, какъ истерлась твоя красота! Не осталось въ тебѣ никакого истиннаго величія, кромѣ той власти, которая была причиною твоего упадка, которою ты Бога и избранныхъ вѣрующихъ оскорбляешь, нечестивыхъ оправдываешь ради даровъ и у правыхъ отнимаешь правду. Потому Богъ опредѣлилъ за твое высокомеріе унижить тебя и судъ Божій постигнетъ тебя, когда ты его не ожидаешь. Такъ говоритъ Господь: „я открою верховному первосвященнику уши, и сердце его вострепещетъ отъ дуновенія моего гнѣва... Вотъ пастыри моего іерусалимскаго стада сдѣлались какъ волки и тати. Они убиваютъ моихъ овецъ и поядаютъ ихъ. Тучныя мои стада стали тощими и вялыми, ибо ихъ согнали съ цвѣтушихъ пастбищъ. Безбожные люди согнали ихъ съ высокихъ горъ, покрытыхъ зеленою травою; съ угрозами и бранью они срываютъ то, что насаждено здоровымъ ученіемъ и спаситель-

нымъ наставленіемъ тѣхъ, которые велики вѣрою и знаніемъ... Постыдные и развратные пастыри, погрязающіе въ роскоши и порокахъ, неудержимо стремятся въ адъ. Но, святая Церковь, если твоя одежда обветшаетъ и не будетъ тебя согрѣвать, то Я покрою тебя новою одеждою и сдѣлаю тебя безопасною: новые проповѣдники защитятъ тебя отъ всякихъ козней и злобы антихриста“¹⁾. Подъ этими проповѣдниками Мехтильда, кажется, разумѣетъ представителей доминиканскаго ордена, стремившагося преимущественно возродить католичество путемъ возвышенія просвѣщенія.²⁾ Возлагая надежду въ дѣлѣ улучшенія католичества на доминиканцевъ, Мехтильда естественно показываетъ, что она еще не отрицаетъ возможности достигнуть высшихъ религіозно-нравственныхъ цѣлей тѣми самыми средствами, которыя признавались законными и со стороны католической іерархіи.

Спекулятивное міросозерцаніе Мехтильды представляетъ не мало общаго съ теософскими возрѣніями ортодоксальныхъ ученыхъ богослововъ. Это мы видимъ въ ученіи Мехтильды о Богѣ и въ общемъ описаніи этико-мистическаго процесса, ведущаго къ соединенію съ Нимъ. Богъ представляется Существомъ неизмѣримо Великимъ, Превысочайшимъ, Преплавающимъ, въ сравненіи съ Которымъ все тварное само по себѣ—ничто. Богъ открывается человѣку при посредствѣ высшихъ духовныхъ тварей. Мерцанія божественнаго свѣта изливаются чрезъ девять ликовъ ангельскихъ. Основнымъ началомъ нравственности признается любовь, которая „выше горъ, шире міра, глубже моря, прекраснѣе солнца, величественнѣе всѣхъ звѣздъ“. Она движетъ душу къ Богу, облакаетъ ее въ одежды смиренія, цѣломудрія и всѣхъ добродѣтелей. Она побуждаетъ душу слѣдовать къ Богу по пути Господа, или по вримѣру святыхъ. Но при этихъ ортодоксальныхъ элементахъ, теософское міросозерцаніе Мехтильды представляетъ много еродства съ позднѣйшею нѣмецкою мистикою по протестантскимъ и пантеистиче-

¹⁾ Ibid. 98.

²⁾ Организацию этого ордена Мехтильда подробно описываетъ въ своихъ сочиненіяхъ.

скимъ возрѣніемъ. Она, подобно указаннымъ нами женщинамъ, ослабляетъ значеніе добрыхъ дѣлъ и всякихъ внѣшнихъ средствъ, ведущихъ къ единенію съ Богомъ. Чтобы судить вообще о наклонности Мехтильды къ протестантизму, необходимо обратить вниманіе на часто развиваемую ею идею о томъ, что для человѣка имѣетъ значеніе не собственная праведность, но только та, которая вмѣняется ему въ силу заслугъ Искупителя. „Неизмѣримая глубина усматривается въ томъ, что Богъ признаетъ грѣшника за обращеннаго къ Нему человѣка“. Любовь энтузіастическая, хотя-бы и пассивная, выше положительныхъ добрыхъ дѣлъ. Въ одномъ видѣніи открывается Мехтильдѣ, что она можетъ достойно приступать къ таинству св. Евхаристіи и не подготовившись добрыми дѣлами, благодаря только тому, что умираетъ отъ любви. „Однажды она въ сонномъ видѣніи крайне смутилась, увидя себя въ храмѣ въ бѣдномъ (духовномъ) одѣяніи, среди цѣлаго сонма святыхъ, облеченныхъ въ самую лучшую одежду, но Богоматерь и св. Іоаннъ Креститель ободрили ее надеждою на особую милость Божію къ ней, какъ и ко всякому *вторую* грѣшнику. Іоаннъ Креститель самъ исповѣдывалъ ее и причастилъ и тѣмъ какъ бы успокоилъ ее въ мысли о *ничтожествѣ добрыхъ дѣлъ*. 1) Мехтильда призывается, что хотя она, возбуждаемая любовью, и пыталась долго жить по примѣру святыхъ, „*плясать такъ, какъ они плясали, преисполненные духовнымъ веселіемъ*, но чувствовала, что все это не то, чего душа ея ищетъ и успокоилась только на мысли о *единеніи съ Богомъ безъ всякаго внѣшняго посредства*. Она желала-бы пить несмѣшанное вино“. На совѣты своего духовника въ минуты горя обращаться съ молитвою къ святымъ и къ Богоматери, Мехтильда отвѣчаетъ: „Я совершеннолѣтняя невѣста; я хочу *прямо идти къ предмету своей любви*. Я не успокоюсь, пока не увижу Самого Господа Своего Возлюбленнаго Жениха“. Только для другихъ несовершенныхъ людей Мехтильда признаетъ значеніе заслугъ святыхъ. Сама-же для себя она не считаетъ ихъ необходимыми. „Отверзаетъ врата

1) Preger. В. 1. 6. 107--108.

неба Своимъ ключемъ только одинъ Иисусъ Христосъ. Онъ одинъ можетъ отвергнутыхъ грѣшниковъ привести къ Божественной милости“¹⁾. Всѣ внѣшнія и видимыя средства для Мехтильды признаются если не ничтожными, то крайне мало-важными въ сравненіи съ внутреннимъ божественнымъ озареніемъ, котораго можетъ удостоиваться духовный человѣкъ. „Что можно видѣть чувственными глазами, слышать чувственными ушами; то для души, любящей открытую истину, имѣетъ такое же ничтожное значеніе, какъ мерцаніе свѣчи въ сравненіи съ солнечнымъ свѣтомъ“. Св. Писаніе, какъ источникъ вѣроученія, ставится Мехтильдою не выше внутренняго божественнаго откровенія, котораго можетъ удостоиваться всякій озаренный высшимъ свѣтомъ. Задача всякаго истинно вѣрующаго, по словамъ Мехтильды, состоитъ въ томъ, чтобы *умереть для тварнаго слова и слушать внутреннее божественное слово*. И это внутреннее слово представляется источникомъ идеальнаго знанія, превышающаго всякое знаніе, приобрѣтенное эмпирическимъ путемъ. Вотъ почему основное правило Мехтильды требуетъ въ этико-мистическомъ процессѣ возвышаться „отъ любви къ знанію, отъ знанія къ опыту; отъ опыта къ тому, что превышаетъ всѣ человѣческія чувства.“²⁾ Мехтильда чувствуетъ, что такой супранатуральный субъективно-мистическій методъ постиженія религіозной истины можетъ повести къ самымъ произвольнымъ выводамъ и не разъ указываетъ, конечно, уже въ противорѣчіе съ своимъ основнымъ началомъ, на необходимость подражанія ученію и дѣламъ Иисуса Христа. Она считаетъ послѣдователей пантеистической секты „свободнаго Духа“ величайшими грѣшниками, которые стремятся погрузиться въ вѣчное Божество, обходя при этомъ „святое человечество Господа нашего Иисуса Христа“, угрожаетъ при этомъ имъ вѣчнымъ проклятіемъ за то, что они горделиво возносятся въ Божественную Сущность, выставляя; наконецъ, на видъ, что сектанты издѣваются надъ Словомъ Божиимъ, свидѣтельствующимъ о воплощеніи Иисуса Христа³⁾. Но все,

¹⁾ Ibid. s. 106.

²⁾ Ibid. s. 132.

³⁾ Ibid. s. 107—109.

совершенное Иисусомъ Христомъ, какъ Богочеловѣкомъ, мало удовлетворяетъ Мехтильду. Она стремится непосредственно созерцать Иисуса Христа по Божеству. Конечнымъ идеаломъ своей созерцательной жизни Мехтильда признаетъ „погруженіе въ аичный кладезь Божества, откуда она истекла, а съ нею истекли и веѣ вещи“. Внутреннее чувство подсказываетъ Мехтильдѣ, „что она ослѣпнетъ тамъ, куда порывается, ибо Божество подобно пламенному огню“. Но она утѣшаетъ себя въ этомъ случаѣ такъ. „Рыба не можетъ задохнуться въ водѣ, птица не можетъ потерять жизньъ въ воздухѣ, золото не можетъ утратить своего свѣта и блеска въ огнѣ. Да и могу-ли я противиться тому стремленію, которое Богомъ дано всѣмъ тварямъ и которое проявляется въ моей природѣ?“

Заканчивая изслѣдованіе западной церковной мистики, мы признаемъ полезнымъ на основаніи представленныхъ данныхъ воспроизвести ея существенныя особенности.

1. Мы знаемъ, что церковная мистика развивалась на Западѣ съ XII вѣка, подъ вліяніемъ противодѣйствія одностороннему разсудочному направленію въ схоластической теологіи и чувственному направленію католичества, въ двухъ формахъ— въ формѣ научной теософіи и въ формѣ популярной мистики. Эти формы мистики, при общемъ ортодоксальномъ направленіи, различаются между собою въ томъ отношеніи, что первая (научная теософія) развиваетъ особое *шляное* религіозное міросозерцаніе, а послѣдняя (популярная мистика) отражаетъ въ себѣ частныя элементы того-же міросозерцанія, проводитъ ихъ съ большею конкретностію, опредѣленнѣе и *рѣшительнѣе* осуществляетъ ихъ въ жизни (соотвѣтствующей мистическому міросозерцанію).

2. Отличительною особенностію церковной мистики въ гносеологическомъ отношеніи служитъ созерцательный методъ, заключающійся въ непосредственномъ усвоеніи догматовъ вѣры внутреннимъ чувствомъ, или разумомъ, возбуждаемымъ экстатически, вслѣдствіе очистительнаго нравственнаго процесса. Этотъ созерцательный методъ допускается западными церков-

ными мистиками въ двойномъ видѣ: онъ то умѣряется и смягчается до нѣкоторой степени разсудочною рефлексією и ставится въ зависимость отъ объективныхъ источниковъ вѣроученія, Св. Писанія и Церковнаго Преданія (преимущественно какъ оно понимается въ твореніяхъ православныхъ восточныхъ мистиковъ), то употребляется въ субъективномъ теософскомъ видѣ; какъ такой способъ, который самъ по себѣ, независимо отъ всякаго внѣшняго авторитета, можетъ приводить къ познанію совершенной истины. Умѣренное примѣненіе созерцательнаго метода въ церковной мистической теологіи представляетъ общую отличительную особенность ея, а крайнее—допускается въ частныхъ случаяхъ, болѣе или менѣе непредназначенно, съ различными искусственными ограниченіями.

3. Въ томъ случаѣ, когда созерцательный методъ примѣняется къ теологіи въ умѣренномъ видѣ и притомъ въ зависимости отъ объективныхъ источниковъ вѣроученія, западные церковные мистики приходятъ къ выводамъ, близкимъ къ Православію и несогласнымъ съ ученіемъ средневѣковыхъ схоластиковъ. Прежде всего богословское міросозерцаніе западныхъ церковныхъ мистиковъ, рассматриваемое въ цѣльномъ видѣ, отличается возвышеннымъ и жизненнымъ характеромъ, представляющимъ полную противоположность разсудочному—раціоналистическому направленію схоластической теологіи. Противодѣйствуя схоластикамъ, стремившимся подвести основные догматы вѣры подъ опредѣленные логическія формулы, ортодоксальные мистики оставляютъ ихъ специфическія особенности, какъ истины Божьоткровенныя и стараются обратить ихъ въ непосредственное жизненное достояніе вѣрующихъ. Главнѣйшія догматическія истины о Богѣ, троичности Лиць и Искупленія признаются ортодоксальными мистиками стоящими за предѣлами разума и постигаемыми вѣрою согласно съ тѣмъ, какъ они выражены въ первоисточникѣ—Божественномъ Откровеніи. Раціональныя доказательства, содѣйствующія уразумѣнію такихъ истинъ, не устраняются совершенно, но имъ отводится второстепенное мѣсто. Общую форму доказательствъ, допускаемыхъ отчасти церковными мистиками, можно назвать аналогическою: путемъ

образовъ, заимствованныхъ изъ предметовъ видимаго міра и особенно міра духовнаго, признается возможнымъ до нѣкоторой степени приблизить высочайшія истины къ сознанию вѣрующаго. Потому западные церковные мистики счастливо избѣгаютъ тѣхъ отрицательныхъ раціоналистическихъ выводовъ и искусственныхъ діалектическихъ объясненій, которые допускаютъ въ теологіи схоластики. Такъ, раскрывая догматъ о Троичности Лиць мистики, хотя и признаютъ возможнымъ до нѣкоторой степени уяснить его аналогическимъ—психологическимъ способомъ, но выразительно замѣчаютъ, что „эта истина составляетъ тайну вѣры, которая должна служить предметомъ почитанія, но не изслѣдованія“ (Бернардъ Кл.). Обращая вниманіе на ученіе западныхъ церковныхъ мистиковъ объ отношеніи Бога къ міру и человѣку, мы замѣчаемъ, что оно имѣетъ умѣренные идеалистическіе оттѣнки, знакомые намъ по твореніямъ восточныхъ православныхъ мистиковъ. Между Богомъ и міромъ допускается внутреннее живое отношеніе и границы, раздѣляющія ихъ, вообще не устраняются. Міръ представляется отображеніемъ идей Божіихъ и все въ немъ цѣнится настолько, насколько относится къ Богу, „участвуетъ въ Немъ“ (Гуго С. Викторъ). Всѣ вещи въ мірѣ разсматриваются по ихъ отношенію къ вѣчности (*sub specie aeternitatis*). Антропологическія воззрѣнія западныхъ ортодоксальныхъ мистиковъ находятъ свое средоточіе въ глубокомъ пониманіи особенностей духовныхъ силъ человѣка, обусловливаемомъ самопознаніемъ. Самопознаніе является у нихъ самымъ лучшимъ средствомъ для убѣжденія въ дѣйствительности внутренней субстанціальной порчи человѣческой природы и особаго значенія благодати для достиженія высшаго совершенства (Ричардъ С. В.). Взглядъ на настоящее эмпирическое состояніе человѣка находитъ свое подтвержденіе въ историческомъ фактѣ слѣдствій первороднаго грѣха. Гуго С. Викторъ, преимущественно предъ другими мистиками, склоняется къ августиновскому воззрѣнію въ этомъ пунктѣ, поставляя первородный грѣхъ въ невѣдѣніи, которое съ трудомъ преодолевается и въ плотскомъ вожделѣніи и которое сдѣлалось необходимостію (*necessitas concupiscendi*). Съ этими антропологическими воззрѣніями тѣсно связаны и воз-

зрѣнія сотериологическія. Допуская субстанціальное поврежденіе человѣческой природы, мистики признають возможнымъ возрожденіе и освященіе человѣка не иначе какъ при внутреннемъ дѣйствіи благодати, которая иногда представляется ими силою, дѣйствующею на человѣка непреодолимо. Здѣсь мы опять замѣчаемъ существенное различіе въ воззрѣніяхъ схоластическихъ теологовъ и мистическихъ: между тѣмъ какъ первые въ ученіи о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха и значеніи божественной благодати приближаются къ полупелагианизму, послѣдніе склоняются къ ученію бл. Августина. Вѣрность ученію бл. Августина побуждаетъ мистиковъ (именно Бернарда Клервосскаго, а также Бонавентуру) высказаться противъ вводимаго въ католической церкви догмата о непорочномъ зачатіи Богоматери, глубже опредѣлить силу Искупленія, совершеннаго Иисусомъ Христомъ не только по его дѣйствію на примиреніе человѣка съ Богомъ, но по внутреннему преобразовательному дѣйствію на природу человѣка. Въ этическихъ воззрѣніяхъ на нравственно-практическую дѣятельность человѣка мистики рѣшительно чужды того формализма, который до извѣстной степени допускается схоластическими теологами, которые, настаивая на необходимости выполненія нравственныхъ обязанностей, опускають изъ виду внутреннюю сторону—религіозное чувство, которое должно лежать въ основѣ ихъ. Мистики придають особенное значеніе чистой безкорыстной любви къ Богу, соединяемой съ отрѣшеніемъ отъ міра, отъ личныхъ эгоистическихъ привязанностей и простирающейся даже до отреченія отъ своей воли. Если въ этикѣ схоластиковъ на первый планъ ставится добродѣтель сама по себѣ, то въ этикѣ мистиковъ главное значеніе имѣетъ внутреннее созерцательное настроеніе духа, которое само по себѣ, когда проявляется въ нормальномъ состояніи (не въ крайней экстатической формѣ) возвышаетъ, а не исключаетъ добродѣтель.

4. Но созерцательный методъ, какъ мы сказали, употребляется западными церковными мистиками и въ болѣе крайнемъ теософскомъ видѣ—въ смыслѣ постиженія религіозныхъ истинъ однимъ личнымъ чувствомъ, или экстатическимъ идеальнымъ созерцаніемъ, независимо отъ всякаго внѣшняго авторитета.

Бернардъ Клервосскій, какъ намъ извѣстно, придаетъ такое крайнее значеніе субъективному созерцательному методу: онъ находитъ, что „лучшимъ способомъ знанія долженъ быть признанъ тотъ, при которомъ человѣкъ ни въ чемъ не можетъ нуждаться,—когда онъ во всемъ, что желаетъ знать, самъ собою удовлетворяется“ ¹⁾. По мѣрѣ того, какъ ортодоксальные мистики увлекаются своимъ субъективнымъ теософскимъ методомъ, они естественно приходятъ и къ ложнымъ догматическимъ и этическимъ выводамъ. Они нерѣдко склоняются къ крайнимъ спиритуалистическимъ и супранатуралистическимъ воззрѣніямъ, отдавая въ христіанствѣ *исключительное* предпочтеніе *внутренней духовной стѣнѣ предъ внешнею, сверхъестественной предъ естественною*. Такія воззрѣнія обосновываются ими Августиновскими положеніями о слѣдствіяхъ первороднаго грѣха и значеніи божественной благодати и подкрѣпляются искусственнымъ аллегорическимъ толкованіемъ Св. Писанія. Въ частности западные ортодоксальные мистики предваряютъ протестантовъ ученіемъ объ оправданіи одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ; признаютъ излишнимъ въ дѣлѣ спасенія посредство святыхъ и даже отрицаютъ посредство Иисуса Христа (по человѣчеству); ослабляютъ объективное значеніе таинствъ, церковныхъ постановленій и обрядовъ; возрожденіе и освященіе человѣка ставятъ въ *исключительную* зависимость отъ благодати и на высотѣ созерцанія требуютъ только *пассивной преданности ей*. Съ особенною опредѣленностію западные ортодоксальные мистики проводятъ крайнія воззрѣнія на вершинѣ своихъ теософскихъ системъ, когда они развиваютъ теорію объ экстагическомъ созерцаніи и значеніи его. Это экстагическое созерцаніе представляется въ особомъ *восхищеніи духа*, служащемъ слѣдствіемъ сверхъестественнаго дѣйствія благодати; оно признается неопредѣлимъ, стоящимъ выше всякаго чувства и разума, и представляется понятнымъ только для тѣхъ, кто извѣдалъ его личнымъ опытомъ. Такое экстагическое созерцаніе ортодоксальные мистики готовы считать самымъ цѣлесообразнымъ средствомъ для познанія высшей религіозной абсолютной истины. Непо-

¹⁾ De consideratione lib. V cap. 1.

средственнѣмъ слѣдствіемъ его признается *внутреннее сверхъ-естественное откровеніе*. И мистики, какъ мы видѣли, впадаютъ въ крайнее самообольщеніе, принимая за высшее откровеніе различнаго рода обманчивые образы своей фантазіи, чрезмѣрно возбуждаемой суровыми аскетическими подвигами. Предаваясь своимъ фантастическимъ мечтаніямъ, они уже прямо игнорируютъ объективные источники вѣроученія—Св. Писаніе и церковное преданіе. Въмѣстѣ съ тѣмъ на высотѣ своего экстаза они положительно допускаютъ пантеистическія и квіетистическія заблужденія. Они мечтаютъ о томъ, чтобы „*затеряться въ Богѣ*“ съ утратою своей личной воли и даже съ отрѣшеніемъ отъ личнаго существованія. Признавая фантастическое „*погруженіе въ Божество*“ идеаломъ совершенства, они предаются празднованію „*духовной субботы*“ и всякую нравственно-практическую дѣятельность считаютъ для себя излишнею. Такого рода заблужденія раздѣляются всѣми ортодоксальными мистиками, но преимущественно къ нимъ склонны женщины—представительницы популярной мистики. Онѣ-же осуществляютъ ихъ въ своей жизни. Нельзя, однако, забывать, что разсмотрѣнные нами мистики не проводятъ своихъ заблужденій послѣдовательно и въ общемъ остаются вѣрными своему ортодоксальному направленію.

5. Въ нравственно-практическомъ отношеніи западная церковная мистика предъявляетъ къ католичеству умѣренныя реформаторскія стремленія. Представители ея обличали разнообразныя злоупотребленія католической іерархіи и внѣшнее, религіозно-обрядовое, или чувственное направленіе мірянъ. Обличенія ихъ нерѣдко соединялись съ мнимыми апокалипсическими видѣніями и основанными на нихъ предсказаніями о предстоящихъ опасностяхъ для католической церкви, которыми она какъ-бы была предупреждаема касательно имѣющей послѣдовать въ будущемъ реформации, подготовляемой со стороны самихъ мистиковъ. При этомъ, подъ вліяніемъ религіозной экзальтациі, а также недовольства существующимъ положеніемъ католичества, у нѣкоторыхъ мистиковъ проявлялась въ жизни оппозиція, имѣвшая, впрочемъ, характеръ болѣе пассивный, чѣмъ активный. Женщины, впадавшія въ экстази-

ческое состояніе, не считали нужнымъ подчиняться церковной іерархіи, выполвять церковныя постановленія и обряды. Однако, онѣ рѣшительно не возставали противъ церковнаго строя, но замыкались въ себѣ и въ своихъ фантастическихъ видѣніяхъ искали себѣ утѣшенія въ тѣхъ скорбяхъ, которыя возбуждала мрачная дѣйствительность.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

ТЕОСОФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

и

СОВРЕМЕННАЯ ТЕОСОФІЯ.

Что такое теософія, каковъ ея отношеніе къ теологіи, насколько и въ какой мѣрѣ законно существованіе первой при бытіи послѣдней, систематически раскрывающей и разъясняющей религіозныя истины?—всѣ эти предметы, хотя-бы въ общихъ чертахъ, извѣстны всякому образованному человѣку и по своей обширности требовали-бы слишкомъ спеціального и пространнаго изслѣдованія. Такое изслѣдованіе, конечно, было-бы очень интересно и важно; но въ настоящее время мы беремъ на себя болѣе скромную задачу отмѣтить одно любопытное явленіе теософіи современной. Да не покажется кому либо страннымъ этотъ послѣдній эпитетъ: теософія и теософы существуютъ и теперь, только русская публика знаетъ объ нихъ очень мало, почему мы и считаемъ полезнымъ обратиться на нихъ вниманіе. Мы имѣемъ здѣсь въ виду исключительно Теософическое общество (The Theosophical Society) и его органы, которые столько-же характеристичны, какъ фактъ русской предприимчивости, сколько и въ смыслѣ выраженія извѣстныхъ идей, воплощенія цѣлаго умственнаго направленія.

Но перейдемъ къ дѣлу и начнемъ прежде всего съ исторіи.

Главная инициатива образованія „Теософическаго общества“ принадлежитъ нашей соотечественницѣ Е. П. Блават-

ской, извѣстной въ Россіи своими письмами на родину подъ псевдонимомъ Радды-Бай¹⁾. Потерявъ надежду когда либо увидѣть отечество²⁾, госпожа Блаватская вздумала попробовать свои силы на новомъ, какъ оказалось, весьма благодарномъ поприщѣ. Она отправилась въ Америку и въ Нью-Йоркѣ вмѣстѣ съ полковникомъ г. Олкоттомъ, въ ноябрѣ 1875 г., основала Теософическое общество, члены котораго получили здѣсь (по недоразумѣнію конечно) названіе недовольныхъ спиритизмомъ (*Des Malcontentes du Spiritisme*). Въ декабрѣ 1878 г. верховный совѣтъ общества отправилъ въ Индію делегацію (изъ президента, двухъ секретарей и двухъ совѣтниковъ) якобы для изученія на мѣстѣ, подъ руководствомъ санскритологовъ, древняго языка „Ведъ“, рукописи и „чудесь іогизма“. Въ февралѣ 1879 г. миссія и г-жа Блаватская прибыла въ Бомбей, гдѣ она нашла для себя вполне благопріятную почву и прочно утвердилась, не смотря на происки англичанъ, которые несправедливо старались представить г-жу Блаватскую русскою шпионкой. Встрѣтивъ поддержку и сочувствіе въ высшемъ, „ученомъ“ классѣ населенія, делегаты рѣшились окончателно перенести въ Мадрасъ главную квартиру общества, теперь уже совершенно сформировавшагося. Олкоттъ—тотъ самый смѣшной и дѣтски суевѣрный полковникъ, который описывается въ разказахъ Рад-

¹⁾ См. *Дурбаръ въ Лахоръ*. (Изъ дневника русской женщины): *Русскій Вѣстникъ*, 1881 г. №№ 5, 6 и 7. *Изъ пещеръ и дебрей Индостана* (Письмо на родину): *Русскій Вѣстникъ*, 1883 г., прил. къ №№ 1—8. *Загадочныя племена*. (Три мѣсяца на Голубыхъ горахъ Мадраса): *Русскій Вѣстникъ*, 1884 г. № 12 и 1885 г. №№ 1—5. Свои произведенія сама г-жа Блаватская называетъ „безграмотными“ (см. ея письмо изъ Лондона отъ 4-го августа 1887 г. по поводу смерти М. Н. Каткова въ приложеніи къ 7 № *Русскаго Вѣстника* за 1887 г.). Нѣкоторыя другія сочиненія Радды-Бай издавались при редакціи *Ребуса* г. Прибыткова. Г-жа Блаватская дочь небызвѣстной нѣкогда писательницы Е. А. Ганъ (выдававшей свои повѣсти и рассказы, кажется, подъ псевдонимомъ Зинаиды Р—ой) и сестра В. П. Желяховской, также печатающей свои литературные опыты. (О г-жѣ Ганъ было нѣсколько замѣтокъ въ *Русской Старинѣ*, приблизительно, за 1886—87 гг.)

²⁾ Собственное признаніе г-жи Блаватской въ цитованномъ письмѣ изъ Лондона отъ 4 августа 1887 г. См. въ приложеніи къ № 7 *Русскаго Вѣстника* за 1887 г. стр. 112.

ды-Бай подѣ инициаломъ О***,—стала президентомъ Теософическаго общества, а г-жа Блаватская по скромности удовольствовалась званіемъ секретаря-корреспондента, хотя составляла и составляетъ душу всего предпріятія и превозносится своими почитателями до апоѳеозы ¹⁾).

Теософы поставили себѣ слѣдующія задачи:

I. „Образовать ядро всеобщаго братства человѣчества, безъ различія расы, вѣры или цвѣта кожи“ (т. е. національностей).

II. „Содѣйствовать изученію арійской и другихъ восточныхъ литературъ, религій и наукъ“.

III. „Третій предметъ, преслѣдуемый частію членовъ общества, состоитъ въ изслѣдованіи неизъясненныхъ законовъ природы (т. е. новыхъ, въ европейской наукѣ не признанныхъ и не получившихъ правъ гражданства) и психическихъ силъ человѣка“.

„Общество“—читаемъ мы далѣе въ его правилахъ,—„обращается за содѣйствіемъ ко всѣмъ, которые истинно любятъ собратьевъ-людей, и стремится къ устраненію золь, причиняемыхъ преградами, которыя создаются расою, вѣрою или цвѣтомъ (кожи), что такъ долго задерживало человѣческій прогрессъ;—обращается ко всѣмъ ученикамъ, ко всѣмъ искреннимъ любителямъ истины, *идъ-бы они не находились* (курсивъ въ

¹⁾ Укажемъ для примѣра на сочиненія А. D. Sinnett'a (президента Лондонскаго отдѣленія Теософическаго общества, сына извѣстнаго члена англійскаго парламента: Supplement to The Theosophist, jannuary, 1886, p. CVI; Supplement to The Theosophist, jannuary, 1887, p. LXXIII): *Incidents of the life of Madame Blavatsky* compiled from informations supplied by her relatives and friends. London, 1887, George Redway, и *The Occult World* (существуетъ французскій переводъ въ изданіи Carrè). Здѣсь авторъ сообщаетъ намъ много чудесъ изъ семилѣтняго пребыванія г-жи Блаватской въ пустыняхъ Гиммалая (въ переводѣ съ санскритскаго значить: „обитель вѣчнаго снѣга“ отъ Гиммалейскій и алайя-обитель, жилище, область). Разказы эти, конечно, заслуживаютъ столько-же вѣры, какъ и утвержденіе г. А. Синнетта, будто Екатеринбургская губернія (мѣсто рожденія Радды-Бай) находится въ Сибири... Намъ лично помнится случай, какъ во время болѣзни г-жи Блаватской, по всему свѣту (между прочимъ, и въ Москву) разсылались телеграммы, что больная не умретъ, поелику духи сказали, что ея жизнь пока еще болѣе нужна здѣсь, чѣмъ тамъ; для большаго эффекта эти извѣстія давались *почти одновременно* изъ Лондона и Мадраса.

подлинникѣ), и ко всѣмъ философамъ какъ Запада, такъ и Востока; обращается ко всѣмъ, кто любитъ Индію и желаетъ возстановленія ея древней славы, умственной (интеллектуальной) и духовной (спиритуальной); наконецъ, оно обращается ко всѣмъ, которые расположены къ болѣе высокимъ и болѣе хорошимъ вещамъ, чѣмъ простыя удовольствія и интересы мірской жизни, и готовы пожертвовать всѣмъ ради одного знанія“.

IV. „Общество,—гласить четвертый пунктъ,—не представляетъ какой-либо частной религіозной вѣры; оно совершенно безпартійно и включаетъ убѣжденныхъ исповѣдниковъ (professors) всѣхъ вѣръ. Отъ каждаго члена требуется именно только эта толерантность (терпимость) по отношенію къ вѣрованіямъ другихъ“¹⁾.

Выступивъ съ такою проповѣдію, теософы нашли большое сочувствіе на Востоцѣ и привлекли къ себѣ не малочисленныя симпатіи на Западѣ. Уже въ Америкѣ пристало къ Malcontents du Spiritisme множество „спиритистовъ“ (какихъ тамъ насчитывается до 12 милліоновъ), а затѣмъ между сторонниками новѣйшей теософіи стали появляться и болѣе славныя

¹⁾ Нѣкоторые пункты статута „Теософическаго общества“ представляютъ поразительное сходство съ положеніями масонства. Такъ въ числѣ „старыхъ обязанностей“ (old charges), между „основными законами“, или въ такъ называемой „Андерсоновой (Андерсонъ—писатель первой половины XVIII в.) книгѣ уставовъ“ подъ № 1 значится: „въ старія времена каменщики въ каждой землѣ обязывались держаться религіи той земли или того народа (гдѣ жили), однако въ настоящее время сочтено болѣе полезнымъ обязывать ихъ имѣть только ту религію, съ которой согласны все люди, а ихъ особня мнѣнія предоставлять имъ самимъ; то есть: быть хорошими и вѣрными людьми, или людьми съ честію и честными, какими-бы наименованіями и убѣжденіями они ни различались. Черезъ это масонство становится средоточіемъ соединенія и средствомъ поселять вѣрную дружбу между людьми, которые иначе должны были-бы оставаться въ постоянномъ отдаленіи другъ отъ друга (исторія франк-масонства г. Фунделя. Переводъ подъ редакцію В. Ильина Спб. 1872. томъ I. Приложенія: стр. 18—19). „Мы, какъ каменщики,—заявляютъ масоны (Ibid, стр. 23),—исповѣдуемъ только всеобщую религію и принадлежимъ ко всѣмъ народамъ, нарѣчіямъ и языкамъ“. Что касается *a Universal Broterhood* или *a Brotherhood of Humanity*,—позднѣйшаго пункта теософской программы, выработаннаго въ Индіи,—то масонскія правила внушаютъ: „мы должны хранить братскую любовь (ко всѣмъ), краеугольный и сводный камень, цементъ и славу стараго братства“ (ibid, стр. 25).

имена, напримѣръ, изъ членовъ Королевскаго Общества въ Лондонѣ ¹⁾, — извѣстный химикъ Круксъ, изъ членовъ „психологическаго общества и вообще „психистовъ“ — лордъ Карнаворъ, Балькаресъ, профессоры: Уоллесъ, Сиджункъ, Барретъ, Оливерсъ, Лоджъ, Бальфуръ Стьюартъ и др. Можно насчитать нѣсколько сотенъ, заявившихъ себя въ наукѣ, литературѣ и политикѣ людей; такъ президентомъ Eclectic Theosophical Society состоитъ бывшій министръ, секретарь за Индію (Secretari for India), А. О. Юмъ. Съ готовностію отозвались на призывъ теософовъ и спириты, и нашъ А. Аксаковъ, издатель лейпцигскаго журнала *Psychische Studien*, поспѣшилъ принять званіе Fellow of Theosophical Society ²⁾, равнымъ образомъ примкнули къ новому движенію и сотрудники *Revue Spirite*, ежемѣсячнаго органа, основаннаго въ 1858 году знаменитымъ въ исторіи спиритизма Алленомъ Кардекомъ.

Для объясненія съ цивилизованною публикою Запада теософы стали издавать особый журналъ *The Theosophist*, выходящій ранѣе въ Мадрасѣ (въ Индіи) на англійскомъ языкѣ подъ редакцію Е. П. Блаватской, а съ октября 1887 года поступившій въ завѣдываніе полковника Олкотта. Съ сентября прошлаго года сталъ появляться французскій *Le Lotus* „подъ вдохновеніемъ“ (sur l'inspiration) госпожи Блаватской; теперь она-же вмѣстѣ съ Mabel Collins выпускаетъ въ Лондонѣ *Lucifer'a*.

Главными средствами пропаганды на Востокѣ были частые разѣзды нѣкоторыхъ ревностныхъ членовъ общества, въ родѣ г. Олкотта, съ цѣлію агитаціи между различными сектами при помощи частныхъ совѣщаній, торжественныхъ собраній, публичныхъ рѣчей и проч., и распространеніе теософскихъ идей чрезъ мѣстные органы, какихъ нынѣ издается чрезвычайно много.

¹⁾ F. R. S. F. Th. S.—таковъ титулъ подобныхъ лицъ; эти инициалы значатъ: Членъ Королевскаго Общества (Fellow of Royal Society), Членъ Теософическаго общества (Fellow of Theosophical Society).

²⁾ *Supplement to The Theosophist*, januari, 1886 P. XCX. Какъ *Psychische Studien*, такъ и *Revue Spirite* особенно рекомендуются теософами своимъ послѣдователямъ и ученикамъ.

Всѣми указанными способами теософы наwerbовали себѣ значительное количество послѣдователей. Въ декабрѣ 1885 г., когда праздновался десятилѣтній юбилей „Теософическаго общества“ (и когда между прочимъ былъ адресъ изъ Одессы за подписью нѣкоего Густава Цорна), уже насчитывалось до 120 отдѣленій съ слѣдующимъ географическимъ подраспространеніемъ: Индія, Бурма и Цейлонъ—106, Англія—1, Шотландія—1, Франція—1, Германія—1, Соединенные Штаты—6, Греція—1, Голландія—1, Россія—1 и Вестъ-Индія—1; причемъ, — съ сожалѣніемъ замѣчаютъ теософы, — русская группа по достаточнымъ причинамъ еще не была вполне организована ¹⁾. Въ теченіе 1886 г. было открыто пятнадцать новыхъ отдѣленій (13 — въ Индіи, 1 — въ Вестъ-Индіи и 1 — въ Африкѣ) ²⁾.

Изъ этого краткаго историческаго обзора видно, что современная теософія — не одно мечтаніе какагонибудь буддиста, или нездравомыслящаго фантазера ³⁾, напротивъ: она выступаетъ подъ знаменемъ полной свободы религіозной и научной, и съ самыми широкими гуманистическими цѣлями, съ обаяніемъ чудесъ, съ заманчивостію тайны, съ привлекательностію высокаго безпристрастія. Во главѣ „Теософическаго общества“ находятся люди не безъ знаній и образованія ⁴⁾, списокъ сторонниковъ его украшаютъ довольно громкіе научно и литературною славою имена. Ясное дѣло, что предъ нами не простое суевѣріе восточнаго язычника, а явленіе болѣе серьезнаго характера, заслуживающее внимательнаго изученія.

¹⁾ Всѣ свѣдѣнія касательно организациі и дѣятельности „Теософическаго общества“ можно читать въ официальномъ отчетѣ о торжественномъ празднованіи десятилѣтней его годовщины (*Supplement to The Theosophist*, january, 1886 P. XXV—CX.) Ср. также Русскій Вѣстникъ, 1883, № 1, приложение, стр. 23—26.

²⁾ *Supplement to The Theosophist*, january, 1887 P. XX.

³⁾ Разумѣемъ нѣкоего А. М. Коробова (бывшій врачъ въ г. Вологдѣ), который издаетъ въ Женевѣ куріозный политико-религіозный журналъ: „Вѣстникъ Правды“ (*le Messager le Vérité*); 33-й № его имѣетъ такое содержаніе: „224-е письмо (на русскомъ языкѣ) къ сестрѣ брата (то-есть г. Коробова), который по Духу есть обѣтованный отъ Бога пророкъ, подобный Моусею, Иисусъ Христосъ“. Въ объявленіи редакторъ рекомендуетъ свой журналъ, какъ „официальный органъ обѣтованныхъ сыновъ Божіихъ на землѣ, въ образѣ человѣческомъ“.

⁴⁾ Самъ Олькоттъ когда-то получилъ медаль за лучшее сочиненіе по механикѣ въ Ренселарскомъ (*Reuselaer*) Технологическомъ Институтѣ Трои (Нью-Йоркъ).

Изложенная нами исторія „Теософическаго общества“, надемся, показала важность теософическаго движенія, но сущность и характеръ возрѣній новыхъ теософовъ еще невидны. Чтобы опредѣлить основныя черты современной теософїи, мы должны обратиться въ указаннымъ выше органамъ, преимущественно къ *Theosophist'sy*, который стоитъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ къ *The Theosophical Society* и уже давно публикуетъ въ видѣ особыхъ приложений оффиціальныя документы и отчеты.

Выходившій раньше въ видѣ нашихъ еженедѣльныхъ изданій *The Theosophist* съ октября 1885 г. сталъ появляться въ форматѣ нашихъ полу-мѣсячныхъ журналовъ (какъ Вѣра и Разумъ). Программа *Theosophist'a* не вполне опредѣленна; по словамъ редакторовъ, онъ имѣетъ своимъ предметомъ „восточную философію, искусство, литературу и оккультизмъ (occultism)“. Нѣкоторое поясненіе этой краткой и общей фразы мы находимъ въ помѣщенномъ въ октябрьской книжкѣ за 1885 г. разборѣ сочиненія г. А. Синнеттъ: цѣль теософїи (*The purpose of Theosophy*). Здѣсь авторъ, по отзыву рецензента, „касается почти всѣхъ пунктовъ теософїи,“ а именно: онъ излагаетъ элементарныя истины эволюціи и законъ Карма ¹⁾ и

¹⁾ Законъ Карма есть законъ величайшей гармонїи, а въ тоже время и по тому же самому—и законъ строжайшаго возмездїа. Г. Субба-Роо на основанїи Багаватъ-гиты (писаніе о Кришиѣ) говоритъ: „рожденіе, жизнь, смерть и все безчисленное количество золь, которымъ подвержена человѣческая природа, испытываются человѣческимъ родомъ, благодаря Кармѣ“. (*The Theosophist*, july 1887). Одинъ теософъ, въ статьѣ: *A law of life: Karma (законъ жизни Карма)*, замѣчаетъ, что санскритское слово Карма не имѣетъ соотвѣтствующаго термина въ другихъ европейскихъ языкахъ, напр. англійскомъ. Что-же касается обозначаемой имъ идеи, то, по словамъ этого автора, „нѣтъ ничего труднѣе, какъ отвѣтить на это, и причина этого понятна, если мы допустимъ, что душа существовала цѣлыя вѣка, которые равняются вѣчности, и притомъ существовала въ оболочкѣ тѣла (*in a garb of flesh*), каковая смѣнялась тысячи разъ въ теченїи этихъ вѣковъ; если еще въ придачу къ сему мы допустимъ, что нѣтъ дѣйствїя безъ результата въ мірѣ физическомъ, нравственномъ и духовномъ:—и тогда отвѣтъ на вопросъ *что такое Карма?* будетъ весьма затруднителенъ и даже почти совершенно невозможенъ“. Въ другомъ мѣстѣ цитуемой статьи мы читаемъ. „Карма есть проявленіе великаго закона, который управляетъ воплощенїями, въ болѣе широкомъ смыслѣ Карма можетъ быть опредѣлена, какъ обнаруженіе Единаго Универсальнаго и Божественнаго принципа въ феноме-

представляет „краткій очеркъ исторіи оккультизма, показывающая древность и универсальность эсotericической доктрины“. Между прочимъ въ томъ же сочиненіи г. Синнеттъ указываетъ на неправильное пониманіе и западныхъ (т. е. европейскихъ) народовъ восточной философіи и „дается краткій рассказъ о седмиричномъ строеніи человѣка и о силахъ невидимаго универса“¹⁾. Чтожь, скажутъ намъ, дѣло хорошее заниматься и восточной философіею, искусствомъ, литературой и тѣми тайными религіозными ученіями, которыя не точно называются оккультизмомъ. Развѣ мало услугъ сравнительному языковеденію оказало изслѣдованіе санскрита? ²⁾ Не разработка ли памятниковъ восточной литературы положила прочное основаніе для сравнительнаго метода объясненія содержанія и происхожденія народныхъ и литературныхъ легендарныхъ сказаній европейскихъ національностей? Не это ли дало возможность знаменитому ученому издателю восточныхъ сагъ („Панчатантра“) Бенфею подорвать пресловутую мифологическую гипотезу Гримма и указать новые пути для изученія произведеній сказочно-легендарнаго творчества? Не знакомство ли съ Востокомъ показало удивительное сходство между теософами, напр., индійскихъ браминовъ и философскими построеніями греческихъ мыслителей ³⁾ и даже позднѣйшихъ корифеевъ философіи, въ

нальномъ мірѣ и въ этомъ случаѣ есть великій законъ гармоній“. Авторъ готовъ бы былъ сравнить Карму съ греческой Немезидой, если-бы, по его мнѣнію, понятіе о послѣдней не отзывалось слишкомъ сильно антропоморфизмомъ (Lucifer September 15, 1887. № 1. P. 39—41).

¹⁾ The Theosophist, october, 1885. P. 85.

²⁾ Знаменитый *Суами* (ученый аناхоретъ, безбрачный монахъ, посвященный въ таинства своей религіи, недоступный остальнымъ смертнымъ) Дайанандъ, по словамъ теософовъ, служилъ и служить неисчерпаемымъ источникомъ учености Макса Мюллера, который будто-бы сильно пользовался переводомъ Ведъ перваго (съ комментаріями и объясненіями) въ санскритскаго языка на распространенный въ Индіи діалектъ *Хинди*. Этотъ *пандидъ* (то-есть ученый лингвистъ, особенно знающій санскритъ и изучающій астрологию, нѣчто въ родѣ нашего доктора философіи) много помогать оксфордскому ориенталисту Монье Уихьямсу; онъ также весьма обязалъ услугамъ приглашеннаго имъ молодаго Индуса Шамджи Кришна-варму.

³⁾ Существуетъ мнѣніе, что Александрійскіе неоплатонники если и не были послѣдователями, то многое заимствовали отъ индійскихъ йоговъ; это одна изъ шести главныхъ философскихъ системъ древней Индіи, основанной Потонджали

особенности пессимистическаго направленія? Мало-ли данныхъ для исторіи религій найдеть богословъ въ памятникахъ восточной литературы? вѣдь, пишетъ одинъ теософъ, „какъ филологія сводитъ всѣ языки къ общему корню: санскриту, или лучше *pre*—санскриту, такъ и религіи міра могутъ быть сведены къ общему корню и мѣсту рожденія, тождественному съ колыбелью и мѣсторожденіемъ человѣческой расы, чѣдъ этнологически помѣщается на высокихъ плато центральной Азіи. Посему изученіе восточной философіи должно составлять преимущественный предметъ вниманія, такъ какъ эта философія имѣетъ свое обитаніе гораздо ближе къ источнику религіозной мудрости, чѣмъ всякая другая“ ¹⁾. Развѣ это, по крайней мѣрѣ, не любопытно, хотя-бы и не вѣрно по существу? Такихъ вопросовъ можно поставить, конечно, очень много, но отвѣтить на нихъ на основаніи того, что находится въ *Theosophist's*, въ высшей степени трудно, и скорѣе и совсѣмъ невозможно. Читатель не встрѣтитъ тутъ никакого удовлетворенія своимъ научнымъ требованіямъ и получить сильное разочарованіе. Дѣло въ томъ, что издатели, провозглашающіе своимъ принципомъ положеніе: „нѣтъ религіи выше истины“ ²⁾, даютъ довольно оригинальную постановку предмету изученія Востока. Это не представители науки, борцы знанія, интересующіеся только сирійскими и палійскими рукописями ³⁾, а защитники и *проповѣдники* истинности и спасительности для человѣчества восточныхъ религіозныхъ вѣрованій, и даже про-

и отличающейся мистическимъ характеромъ. По преданію, самъ Пиеагоръ, во время своего путешествія по Индіи, входилъ въ тѣсныя сношенія съ іогами и не мало перенялъ отъ нихъ, напр., оеургію.

¹⁾ *Lucifer*. September, 15, 1887, P. 55 статья А. I. К. *A true Theosophist* (p. 55—62) какимъ титуломъ авторъ почтилъ графа Л. Н. Толстаго, на томъ основаніи, что „онъ старается выйти за предѣлы правилъ Христа.“ (*ibid.*, p. 61) Впрочемъ, надо замѣтить, что г. К. руководствовался здѣсь не произведеніями нашего беллетриста, а исключительно рассказами о Л. Н. Толстомъ г. Джорджа Кеннана, которые помѣщались въ журналъ *Century* (June, 1887).

²⁾ Семейный девизъ Бенарескихъ махараджей, помѣщаемый обыкновенно на санскритскомъ языкѣ, въ началѣ каждой книжки *Theosophist's*.

³⁾ Такъ рекомендовала въ свое время теософовъ русскою публикѣ г-жа Блаватская (*Русскій Вѣстникъ*, 1881, № 6, стр. 602).

сто суевѣрій. Мы просимъ обратить вниманіе на обложку журнала *Lucifer*: здѣсь мы найдемъ характерную для стремленій теософовъ эмблему. Картинка изображаетъ, на черномъ полѣ, меланхолически—задумчиваго юношу, парящаго на воздухѣ въ области звѣздъ; онъ простираетъ правую руку къ блестящему свѣтилу, которое разсѣиваетъ яркіе лучи среди окружающаго мрака. Это и есть Люциферъ. Смыслъ этой символики понятенъ: теософы созерцаютъ „таинственную богиню безъ покрывала“, лицомъ къ лицу“¹⁾, они нашли на Востокаѣ „солнце правды“ и приглашаютъ слѣдовать за собою всѣхъ блуждающихъ во тьмѣ невѣрія и невѣдѣнія²⁾.

Такимъ образомъ, апостолы новѣйшей теософіи пишутъ на своемъ знамени извѣстныя слова: *ex Oriente lux*, но соединяютъ съ ними смыслъ далеко не обычный, по крайней мѣрѣ не тотъ, какой усвоилъ имъ въ свое время англичанинъ Овербекъ. Не на Синаѣ и не въ Іерусалимѣ, или въ Галилеѣ открыта великая и божественная религія: іудаизмъ есть временный моментъ въ ходѣ откровенія, христіанство-же только *отчасти* намекаетъ на абсолютную истину, и если порой касается ея, то лишь „безсознательно и единственно потому, что во всякомъ заблужденіи есть зерно истины“³⁾. Чтобы отыскать его и вышелушить изъ-подъ коры предрасудочныхъ наростовъ и наслоеній, нужно сдѣлаться теософомъ, нужно усвоить себѣ ту свободу отъ всякихъ связующихъ авторитетовъ, какая провозглашается въ тезисахъ Томаса Вохана. „Теософъ, пишетъ этотъ алхимикъ⁴⁾, — есть тотъ, который

¹⁾ См. объ этомъ специальное сочиненіе Е. П. Блаватской *Isis Unveiled*.

²⁾ Припомнимъ кстати, что и нашъ плодовитый романистъ Вс. С. Соловьевъ въ концѣ концовъ отправляетъ одного изъ своихъ героев въ Индію—искать мудрости у тамошнихъ мудрецовъ, подобно тому, какъ его братъ Владимиръ Соловьевъ хотѣлъ-бы всѣхъ православныхъ привести въ Римъ для получения спасенія отъ папы. Нѣкоторые рассказы г. Соловьева—беллетриста помѣщались на страницахъ *Theosophist'a* (см. напр. April, 1886, p. 432—441): *Kimenis*—рассказъ о страшномъ приключеніи въ Тифлисѣ, воспроизведенный изъ *Nouvelle Revue*.

³⁾ Выраженіе Балля, которое, въ качествѣ эпиграфа, помѣщается въ началѣ статьи г. Фоосета: *Историческое Христіанство* (*The Theosophist*, August, 1886. P. 673)

⁴⁾ Тезисы г. Вохана вполне одобряются теософами (см. *Lucifer*, September, 15, 1887. P. 57).

даетъ всѣмъ теорію дѣлъ Божіихъ не на основаніи откровенія, а на основаніи собственнаго вдохновенія. Человѣкъ, однажды покинувшій старый путь рутины и вступившій на прочный путь независимой мысли,—это теософъ, оригинальный мыслитель, искатель вѣчной истины, могущій собственнымъ вдохновеніемъ разрѣшить вѣчную проблему“.

Выходя изъ такихъ принциповъ, наши „скромные философы“ приступаютъ къ разсмотрѣнію богословскихъ вопросовъ и обрушиваются жестокою критикою на христіанство. Они прямо заявляютъ, что теперешніе христіанскіе народы не знаютъ и не догадываются о существованіи той „драгоцѣнной жемчужины“, которая скрыта въ Евангеліи и которую можетъ указать только восточная теософія. „Догматическое христіанство, вѣщаетъ одинъ теософъ ¹⁾, имѣло уже свой день. Его притязаніе на обладаніе исключительною санкціею божественнаго откровенія и болѣе чѣмъ на простое экзотерическое (слѣдуетъ замѣтить: *экзотерическое*, а не *эсотерическое*) проникновеніе въ истину, очевидно, подлежитъ спору. Люди уже не довольствуются принятіемъ, въ качествѣ прочныхъ положеній, спекуляцій установленныхъ соборами и конгрессами (т. е. соборами вселенскими и помѣстными?), или обоснованіемъ своихъ взглядовъ на проблему существованія на очень недостовѣрномъ авторитетѣ древнихъ отцевъ церкви“. Даже больше того: „новѣйшее христіанство, въ историческомъ отношеніи, есть возобновленіе мѣровъ и мистерій язычества; если оно и можетъ извѣщать претензіи на догматическое значеніе, то необходимо знать, что оно превосходитъ крайнія нелѣпости варварскихъ символовъ вѣры (*transcendens the uttermost extravagances of barbaric creeds*), напримѣръ, въ ученіи о вѣчности наказаній. Какъ непредубѣжденный западникъ (т. е. европеецъ) можетъ изумляться иллюзіямъ „бѣдныхъ язычниковъ“, когда столь страшное суевѣріе преподается съ кафедры,—для меня это совершенно непонятно!“ съ паѳосомъ восклицаетъ нашъ авторъ. Но если такъ, то христіанство или несостоятельно по своему существу, или-же понимается неправильно и должно быть

¹⁾ Historical christianity: *The Theosophist*, August, 1886. P. 673, 677.

изъяснено иначе, не въ духѣ соборовъ и отцевъ Церкви; оно должно преломиться сквозь теософскую призму, чтобы имѣть нѣкоторое право на вниманіе „оригинальныхъ мыслителей“. Люди, мнящіе себя таковыми, не оставили міръ въ невѣдѣніи касательно новаго возрѣнія на библейско-христіанское ученіе и дали намъ нѣсколько опытовъ въ этомъ родѣ. Вотъ нѣкоторые примѣры. Предполагали-ли вы, читатель, что Евангеліе проповѣдуетъ метампсихозисъ? — а оказывается, по словамъ одного изъ адептовъ теософіи, что подобная доктрина тамъ дѣйствительно находится. „Милліоны людей,—говоритъ г. Веттерлингъ въ своей статьѣ о Сведенборгѣ ¹⁾, посвятивъ всю свою жизнь на изученіе писаній, такъ называемыхъ евангелистовъ, умираютъ даже и не догадываясь о присутствіи въ нихъ доктрины переселенія“. Такое пониманіе Священнаго Писанія въ смыслѣ восточной теософіи защитники послѣдней считаютъ даже единственно возможнымъ, если желательно кому-либо устранить отъ Библии всякое подозрѣніе въ легендарности. Вотъ какъ сотрудникъ *Theosophist*'а объясняетъ это странное положеніе: „Мыслимо-ли, спрашиваетъ онъ ²⁾, чтобы Богъ взялъ извѣстное количество глины и образовалъ изъ нея статую, которую Онъ потомъ одушевилъ, дунувъ въ ея лице? Можетъ-ли быть это чѣмъ нибудь инымъ, какъ не басней, напоминающей мнѣ о Прометѣѣ? Не должны-ли мы будемъ (т. е. при буквальномъ пониманіи библейскаго разсказа) назвать повѣствованіе Моисея смѣшною басней (a ridiculous fable)? Понятно, нѣтъ; въ немъ очевидно скрывается нѣкоторая аллегорія и тайна. Вотъ эти тайны и аллегоріи, по толкованію теософа Элифаза Леви ³⁾: „книга Бытія разсказываетъ не о тво-

¹⁾ *The Theosophist*, october, 1885. P. 18.

²⁾ *The Theosophist*, october, 1885. P. 47.

³⁾ Два слова объ этомъ странномъ субъектѣ. Элифазъ Леви—это псевдонимъ нѣкоего француза, Альфонса Людовика Констана, скончавшагося въ 1875 г. Онъ былъ сынъ парижскаго сапожника, но еще въ юности началъ обнаруживать нѣкоторыя дарованія, почему и былъ помѣщенъ однимъ знакомымъ патеромъ въ семинарію св. Сульпиція, гдѣ его усердно готовили къ священническому званію. Но онъ не вынесъ тяготы строгихъ формулъ католичества, сталъ открыто заявлять свои мечтанія, былъ заключенъ въ монастырь

реніи, совершенномъ шесть тысячъ лѣтъ тому назадъ, но она излагаетъ законы вѣчнаго творенія. Адамъ, взятый отъ земли и созданный рукою Бога, есть все человѣчество, которое начинаетъ свое существованіе подъ формою личинки (under the form of larvæ) и постепенно возрастаетъ въ теченіи безчисленныхъ столѣтій. Періодъ невинности Адама представляетъ бессознательную жизнь (человѣчества) въ естественномъ состояніи анимализма. Позднѣе оно послѣдовательно совмѣстило въ себѣ любовь и смерть, добро и зло: тогда оно вступило на путь цивилизаціи. Мы все еще немного больше, чѣмъ дѣти, совершенные люди настанутъ послѣ насъ“¹⁾. Изгнаніе Адама изъ рая есть символъ перехода его въ міръ заботъ или—общее,—погруженіе духа въ матерію²⁾. Кратко сказать: если христіанская Церковь и не чужда великихъ идей, проповѣдуемыхъ адептами теософіи; то вѣруеть въ нихъ „бессознательно“, руководимая высшимъ свѣтомъ“³⁾. Когда первоначальное состояніе людей отождествляется съ жизнію животныхъ, а человѣчество производится изъ личинки,—теософу съ такими матеріалистическими воззрѣніями естественно представляется задача: указать происхожденіе религіозной идеи. Вотъ какъ разсуждаетъ по этому поводу уже упомянутый нами Элифазъ Леви. Принимая яко-бы несомнѣнныя геологическія открытія о болѣе, чѣмъ пятидесяти-тысячелѣтнемъ существованіи человѣческаго рода, онъ утверждаетъ, что „религіозное чувство начало обнаруживаться только тогда, когда по-исчезновеніи громаднхъ ящеричныхъ животныхъ и другихъ пресмыкающихся раннихъ періодовъ, человѣкъ почувствовалъ

подъ строгій надзоръ, но и здѣсь не отказался отъ своихъ воззрѣній. Послѣ того онъ жилъ частнымъ человѣкомъ въ родѣ Спинозы, хотя (какъ въ этомъ сознаются и его почитатели; см. *личныя воспоминанія объ Элифазѣ Леви Маріи Гебгардъ: The Theosophist, January, 1886. P. 241—242*)—обнаруживалъ склонность къ *практическому* эпикуреизму, и съ теоретической стороны это есть „философія торговаго класса“, по выраженію покойнаго проф. Юркевича. (Свѣдѣнія объ Элифазѣ Леви помѣщены при собраніи его сочиненій: *The Mysteries of Magis, by A. E. Waite. Redwais, 1886*). Любопытный примѣръ близости религіознаго рабства къ суевѣрію...

¹⁾ *The Theosophist, october, 1885. P. 47*.

²⁾ *Ibid. p. 71.*

³⁾ *Ibid., p. 3.*

себя господиномъ земли. Тогда именно въ массахъ сказалась потребность въ руководительствѣ и человѣколюбіи Бога; (между тѣмъ какъ слѣдовало-бы ожидать совсѣмъ противнаго, хотя-бы по теоріи матеріалистовъ). Первоначально неопредѣленная и спутанная,—идея Божества разнообразилась и дробилась вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ люди стали открывать различныя формы природы, все что производило значительное вліяніе, всѣ силы безконечнаго могущества сдѣлались богами. Поэтому и Моисей называетъ Ягову единствомъ Элогимъ (Elohim множ. ч. отъ Eloah), т. е. синтезомъ боговъ¹⁾. Таковъ исходный пунктъ богословствованія нашихъ теософовъ. Кутаясь въ мантию „недовольныхъ современною матеріальною наукой“, выставя себя „живымъ протестомъ противъ матеріализма дня“²⁾, они незамѣтно впали въ крайній раціонализмъ, который впрочемъ не исключаетъ вѣры въ реальное существованіе Верховнаго Начала. Послѣднее мыслится у нихъ подъ формою пантеистическаго Абсолютнаго, и если не улетучивается вполнѣ, то во всякомъ случаѣ стоитъ очень близко къ полному буддійскому нигилизму, ставящему выше всего нирвану или небытіе³⁾. Міръ съ этой точки зрѣнія является необходимымъ воплощеніемъ Божества: одинъ будетъ смѣняться другимъ, этотъ—третьимъ и т. д. безъ конца. Не смотря на такую необходимость существованія міра, человѣкъ ни въ какомъ случаѣ не долженъ привязываться къ его благамъ: тамъ все тлѣнность, обманъ, пустота⁴⁾; вселенная есть не что иное какъ „вдыханія“ и

¹⁾ *The Theosophist*, october, 1885. P. 46—47.

²⁾ Выраженіе госпожи Блаватской (*Русскій Вѣстникъ*, 1885, № 2, стр. 760).

³⁾ Есть нѣсколько серьезныхъ попытокъ доказать, что понятіе нирваны не адекватно понятію чистаго небытія. Правда это, или нѣтъ (вѣроятно, конечно первое),—для насъ здѣсь неважно, мы замѣтимъ только, что сами теософы часто приравниваютъ терминъ нирваны къ латинскому nihil. Г-жа Блаватская старается защищать матеріальную содержательность нирваны такимъ рассужденіемъ: „нирвана ничто, потому что она все“. (*Русскій Вѣстникъ*, 1883, № 5-й, стр. 295); но само собою понятно, что въ такомъ случаѣ все совершенно совпадаетъ съ ничто.

⁴⁾ Въ одной изъ своихъ произведеній госпожа Блаватская патетически восклицаетъ „о Нараянъ!.. Какъ неряшливо, неаккуратно вращаются міры вокругъ насъ! Я начинаю серьезно оспаривать ихъ дѣйствительность. Съ этой минуты я начинаю глубоко вѣрить, что все въ мірѣ иллюзія,—одна Майя. Я дѣлаюсь

„выдыханія“ Браммы, призрачная игра чародѣйки *Майи*, гдѣ каждая личность есть просто *Махваруна*, имѣющая погрузиться во мракъ безсознанія ¹⁾. Единственно вѣрная цѣль жизни— это: сознать ничтожество, призрачность своего бытія и стать на дорогу того крайняго пессимизма, проповѣдникомъ котораго въ наши дни является Е. Гартманъ въ своей *Philosophie des Unbewussten*. Какъ мало выигрываетъ человѣкъ, пришедшій къ такому печальному убѣжденію, показываетъ тотъ фактъ, что и по смерти онъ не освобождается отъ возможности и даже неизбежности начать свое существованіе въ новой формѣ, въ другой *Kosha* ²⁾. Гартманъ по крайней мѣрѣ даетъ надежду,— положимъ, мало вѣроятную,— что міръ по своему прекращенію больше не возобновится.

Послѣ всего сказаннаго должно быть понятно, почему христіанство не можетъ быть признано въ современной теософіи единственно истинною религіею. Теософъ дѣйствуетъ на основаніи исключительно *собственною вдохновенія* и на всѣ историческія религіи смотритъ съ точки зрѣнія безразличія выбирая, что *ему нравится*, что *ему угодно*. „Нашъ журналъ, заявляетъ *The Theosophist*, посвященъ изложенію всякаго вѣрованія во всей его голой истинѣ, и не будетъ оказывать предпочтенія ни одному изъ нихъ (*resolved to favour none creed in preference to another*); столбцы его всегда будутъ открыты для писателей всѣхъ, или почти всѣхъ вѣрованій, по крайней мѣрѣ, извѣстныхъ цивилизованному міру. Такимъ образомъ, здѣсь для всѣхъ открывается возможность при помощи сравненія разныхъ замѣчаній, достигать до основъ болѣе,

Веданткой... № 3. (*Веданта*—завершеніе или конецъ земной науки; въ основу ея положены *Упанишады*, т. е. третье подраздѣленіе Ведъ, иначе—*gāhasya* или мистическое ученіе, истолкованное Санкарачаріей, величайшимъ изъ іоговъ Южной Индіи). Я сомнѣваюсь, наконецъ, найдется-ли въ немъ что-либо объективнѣе индусской вѣдьмы, вылетающей въ трубу!“ (*Русскій Вѣстникъ* 1884, № 4, прил. стр. 178).

¹⁾ По философіи Веданты, личное „я“ есть *Маява-рупа*, тѣло иллюзіи или *Майи*, при чемъ души *бхуттовъ* (злыхъ) не пускаются въ *Мокшу* или небесную обитель, а совершенно неисправимыя *окончательно испаряются*.

²⁾ *Kosha*—ножны—терминъ, употребляемый ведантистами (послѣдователями философской системы Санкарачарія), когда они говорятъ о тѣлѣ.

чѣмъ одной тайны и извлекать нѣсколько истинъ изъ этой смѣси болѣе или менѣе философскихъ и метафизическихъ концепцій. Мы считаемъ глупою систему фаворитизма и секретаріонизма съ исключеніемъ всякаго другаго мнѣнія; у насъ будетъ строго соблюдаемо правило религіознаго безпристрастія. Мы набираемъ своихъ сотрудниковъ изъ рядовъ язычниковъ и христіанъ, матеріалистовъ и спиритуалистовъ, теистовъ, атеистовъ и политеистовъ, изъ людей способныхъ, гдѣ-бы мы ихъ ни нашли, не стараясь проникнуть въ глубину ихъ вѣры и ни мало не руководясь личными симпатіями, или антипатіями¹⁾. „Корень всѣхъ религій, со включеніемъ Іудейства и Христіанства,—писала недавно госпожа Блаватская (Н. Р. В.),—²⁾ долженъ быть отыскиваемъ въ немногихъ примитивныхъ (первично-простыхъ) истинахъ, при чемъ ни одна изъ нихъ не можетъ быть изъяснена въ отдѣльности отъ всѣхъ другихъ, такъ какъ каждая изъ нихъ составляетъ нѣкоторую деталь по отношенію къ совокупности всѣхъ остальныхъ. Всѣ онѣ, болѣе или менѣе преломленные лучи одного и того-же Солнца правды, и ихъ начала слѣдуетъ искать въ архаическихъ преданіяхъ религіи мудрости (The Wisdomreligion). Безъ свѣта этой послѣдней всѣ величайшіе ученые будутъ только скелетами, прикрытыми фантастическими масками и, самое большее, воплощающими въ себѣ знаки зодіака“.

Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ рѣчь идетъ, очевидно, о религіозномъ синкретизмѣ,—направленіи, даже и въ философіи не давшемъ ничего хорошаго, кромѣ разложенія и появленія скептицизма, а въ религіозной области—и совершенно невозможномъ. Во-первыхъ: совокупляя во едино только общее всѣмъ религіямъ, мы получимъ только голыя и безсодержательныя формулы о бытіи Бога (невѣдомаго), души (неизвѣстной ни по существу, ни по происхожденію) и пр. Эта естественная религія будетъ формою безъ содержанія,—тѣломъ, лишеннымъ животворящаго принципа. У насъ окажутся тогда одни воп-

1) *The Theosophist*, May, 1883. P. 181.

2) См. статью *The esoteric character of the Gospels*) Эсотерическій характеръ Евангелія): *Lucifer*, February 15, 1888. P. 492.

росы, вызываемые врожденными и неискоренимыми требова- ниями духа, — одни постулаты; ибо отвѣты на нихъ превыша- ютъ намъ разумъ и сообщаются чрезъ сверхъестественное от- кровеніе и нигдѣ болѣе, такъ какъ другаго источника или способа у людей нѣтъ. Ясно, что естественная религія, какъ эклектическій продуктъ, невозможна и въ самомъ лучшемъ случаѣ разрѣшится въ индифферентизмъ Римлянъ временъ упадка, помѣщавшихъ въ своемъ Пантеонѣ божества всѣхъ покорен- ныхъ народовъ. Результаты такихъ усилій хорошо извѣстны и засвидѣтельствованы исторіей. Во вторыхъ: весьма трудно, если только не невозможно, удержаться въ положеніи холод- наго синкретиста безъ склоненія въ пользу той или другой религіозной доктрины; вѣдь и въ философіи не было строго и точно композиціонной системы безъ опредѣленнаго преоблада- ющаго колорита въ видѣ пифагореизма (у новопифагорейцевъ), платонизма (у новоплатониковъ) и т. п. Еще скорѣе можно ожи- дать этого пристрастія въ средѣ религіи, гдѣ сердце идетъ на ряду съ разумомъ, гдѣ собственное знаніе часто подчиняется авторитету традиціи, гдѣ нерѣдко привычка побѣждаетъ ра- зумъ ¹⁾. Доказательство — сами теософы. Мы видимъ, что мнимо- философское направленіе ихъ, граничащее подъ часъ съ про- изволомъ въ религіозныхъ вопросахъ, совсѣмъ не исключаетъ крайней привязанности къ суевѣріямъ въ адептахъ теософіи. Достаточно указать здѣсь на статью: „Мѣста въ Индіи, посѣ- щаемыя пилигриммами“, гдѣ авторъ старается открыть ²⁾ глу- бокій смыслъ въ различныхъ постройкахъ, религіозныхъ обра- дахъ и дѣйствіяхъ восточныхъ богомольцевъ и во всѣхъ нелѣ-

¹⁾ Историческій примѣръ этого изъ прошлаго „Теософическаго общества“: нѣкогда въ члены его записался упомянутый уже нами пандитъ Суами Дай- анандъ, и принималъ здѣсь весьма дѣятельное участіе; но вскорѣ онъ заявилъ притязаніе, чтобы всѣ адепты теософіи — христіане, браминны и буддисты — при- знали его своимъ верховнымъ вождемъ и учителемъ и перешли въ „аріанизмъ“. *The Theosophical Society*, доведшее яко-бы свое „невмѣшательство въ религіоз- ныя вѣрованія“ до невѣроятнаго индифферентизма къ убѣжденіямъ своихъ сто- ронниковъ, отказалось, послѣдовать этому призыву и отреклось отъ своего блуд- наго сына, а тотъ въ свою очередь предалъ анаемѣ упрямыхъ отцевъ и обо- звалъ ихъ „невѣрными Ферингами“. Фактъ весьма поучительный.

²⁾ *The Theosophist*, october, 1885. P. 5—7.

пыхъ преданіяхъ. Такъ „смѣшное, повидимому, суевѣріе“, что смерть въ Бенаресѣ избавляетъ человѣка отъ необходимости возрожденія, заключаетъ въ себѣ высокую истину. Она состоитъ будто-бы въ томъ, что по соблюденіи нѣкоторыхъ условій „духъ становится лицомъ къ божественному свѣту и мудрости; онъ созерцаетъ теперь таинственную богиню безъ покрывала, коль скоро для его умственнаго взора открыта другая сторона космоса“ и т. д. и т. д. Свои симпатіи къ страннымъ преданіямъ Востока теософы заявляютъ еще болѣе дѣйствительнымъ образомъ, не ограничиваясь сферою отвлеченныхъ дифирамбовъ. Мы знаемъ, что г-жа Блаватская, во время своего торжественнаго и комфортабельнаго путешествія по Европѣ, старалась открыть въ Лондонѣ и Парижѣ чуть-ли не буддійскія моельни ¹⁾; а въ „Теософическомъ обществѣ Востока и Запада“ Маріи Кейтнесъ, герцогини де-Помаръ, явно проповѣдуется поклоненіе и буддизму, и месмеризму, и магіи, и теургіи ²⁾.

Но довольно: всѣхъ оригинальностей не пересчитаешь, по-сему мы не будемъ теперь излагать содержанія всѣхъ статей *Theosophist'a*. Было-бы слишкомъ утомительно и не интересно для читателя слѣдить за тѣмъ хаосомъ возрѣній, гдѣ мы встрѣтимъ и памятники восточной древней литературы, и горячую апологію астрологіи ³⁾, и имена гностиковъ Египтянъ ⁴⁾, Шекспира ⁵⁾, алхимиковъ ⁶⁾, сумасброднаго мечтателя Сведенборга ⁷⁾, Гартмана ⁸⁾, Зороастра ⁹⁾, Бисмарка ¹⁰⁾, греческихъ фило-

¹⁾ Кажется Радда-Бай пользовалась въ этомъ случаѣ содѣйствіемъ г-жи президента ранѣе основаннаго въ Парижѣ *Société theosophique d'Orient et d'Occident*, (сообщества по существу своему чисто буддійскаго характера), герцогини де-Помаръ, вдовы лорда Кейтнеса и издательницы журнала *Aurore du jour nouveau*; ей будто-бы было видѣніе, что въ 1881 г. новое откровеніе осілетъ весь міръ, который, къ счастью, такового не видѣлъ...

²⁾ См. *Journal des Debats* въ N. отъ 15 (3) января 1887 г.

³⁾ *The Theosophist*, november, 1885. p. 142—148.

⁴⁾ *The Theosophist*, october, 1885. P. 6.

⁵⁾ *Ibid.* p. 14.

⁶⁾ *Ibid.* p. 17.

⁷⁾ *Ibid.* p. 18—27.

⁸⁾ *Ibid.* p. 37—43.

⁹⁾ *Ibid.* p. 67—70.

¹⁰⁾ *Ibid.* p. 77.

соффовъ въ родѣ Эмпедокла ¹⁾ etc. etc. Можетъ быть редакція „Вѣры и Разума“ найдетъ возможнымъ когда нибудь ближе познакомиться русскую публику съ замѣчательными явленіями въ области теософіи по журналу *Theosophist*, и по другимъ изданіямъ, а въ настоящій разъ мы закончимъ свою замѣтку краткимъ резюме всего вышесказаннаго.

Исходнымъ пунктомъ стремленій современныхъ теософфовъ служить желаніе *братски примирить всѣ расы на религіозной почвѣ, въ единой всеобщей истинѣ*. Но, по ихъ мнѣнію, ни одна изъ историческихъ религій не давала и не дастъ такой почвы въ полнотѣ, равно какъ не представляетъ системы мірозданія и индусъ, утверждающій, что земля стоитъ на слонѣ, этотъ—на черепахѣ и т. д. Съ этой точки зрѣнія христіанство не болѣе истинно, чѣмъ и буддизмъ, и ученіе Спасителя будто-бы не менѣе ложно, чѣмъ и суевѣрныя традиціи сѣдой старины Востока. Если же такъ, то всецѣлая истина должна быть открываема изъ совокупности всѣхъ религіозныхъ вѣрованій путемъ аналитическаго выдѣленія и разложенія, причемъ дѣло синтеза соединить эти разрозненные и раздробленные куски въ настоящій, рельефный образъ и вложить въ него дыханіе жизни, которымъ будетъ существовать человѣчество. Какъ видимъ, эти *pia desideria* теософфовъ, по крайней мѣрѣ по тенденціи, совпадаютъ съ усиліями Гартмана создать *религію будущаго*; только нѣмецкій философъ болѣе свободно относится къ наличному, унаслѣдованному, достоянію народовъ Востока. Теософы, подъ видомъ совершенной вѣротерпимости, на самомъ дѣлѣ, пытаются обратить всѣхъ къ священной религіи индусовъ съ центральными понятіями Абсолютнаго высшаго принципа міра, его эманации и духа. Оттѣсняемая материалистическою наукою, эти положенія составляютъ предметъ особеннаго попеченія теософфовъ, ради чего они съ яростію и скрежетомъ зубовъ поносятъ европейское знаніе, называя эмпиризмъ болѣзненно-ненормальнымъ продуктомъ цивилизаціи Запада, а христіанское спекулятивное богословіе—сектантскимъ

¹⁾ Ibid. p. 72.

воззрѣніемъ ослѣпленныхъ фанатиковъ. Не трудно предвидѣть, чѣмъ кончатся эти тщетныя попытки утолить жажду въ источникѣ живой воды. Фантастическія построенія рушатся сами собою; христіанство-же будетъ вѣчно сіять подобно лучезарному солнцу. *Созижду церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ей* (Мѣ. XVI, 18), сказалъ Спаситель.

Н. Глубоковскій.

МЕТАФИЗИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ ИДЕАЛЬНАГО ПОЗНАНІЯ.

(Продолженіе *).

2) Гипотеза происхожденія религіозной идеи, съ которою мы до сихъ поръ имѣли дѣло, обращала главное вниманіе на внѣшнія впечатлѣнія окружающей насъ природы и въ нихъ видѣла тѣ мотивы, которые побуждали воображеніе человѣка создавать образы боговъ. Но, помимо другихъ, главный недостатокъ ея въ томъ, что она рѣшительно не въ состояніи объяснить перехода субъективныхъ ощущеній, (страха, удивленія, благодарности), возбуждаемыхъ извѣстными явленіями природы, въ опредѣленные понятія и представленія о сверхъестественныхъ живыхъ существахъ, какъ носителяхъ и виновникахъ этихъ явленій. Ни въ предметахъ природы, ни въ впечатлѣніяхъ вызываемыхъ ими, самихъ по себѣ, не дано ни малѣйшаго основанія къ подобнаго рода представленіямъ. Этого не могли не замѣтить философы, искавшіе въ дѣятельности воображенія перваго источника идеи о Богѣ, и потому естественно отъ внѣшнихъ должны были обратиться къ внутреннимъ мотивамъ, управляющимъ дѣятельностію этой способности.

Въ дѣятельности воображенія, по мѣрѣ участія въ ней высшихъ силъ человѣческаго духа, — разума и свободы, мы можемъ отличить три степени: а) дѣятельность совершенно отъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 6.

насъ независимую напр., въ сновидѣніяхъ, галлюцинаціяхъ, бредѣ горячешныхъ и душевно больныхъ; б) дѣятельность сопровождаемую сознаниемъ и свободою, хотя управляемую не столько разумомъ, сколько чувствами и желаніями; сюда относятся какъ обычные мечты, вращающіяся въ кругу возможнаго и дѣйствительнаго, такъ и чисто фантастическія представленія; наконецъ в) дѣятельность, совершающуюся подъ безотчетнымъ или сознательнымъ вліаніемъ эстетическаго чувства и разума; сюда относятся художественныя произведенія, идеалы, символы различныхъ понятій. Въ каждой изъ этихъ трехъ формъ дѣятельности воображенія думали видѣть первоначальный источникъ религіозной идеи.

а) Главный вопросъ, котораго не могла разрѣшить гипотеза производящая идею о Богѣ изъ простаго вліанія тѣхъ или иныхъ внѣшнихъ впечатлѣній, какъ мы видѣли, состоялъ въ томъ: откуда первоначально возникли въ умѣ человѣка, не содержащіяся въ этихъ впечатлѣніяхъ и возбуждаемыхъ ими чувствахъ, представленія о сверхъестественныхъ дѣятеляхъ или существахъ, именуемыхъ богами? Первоначальный источникъ такихъ представленій Спенсеръ находитъ въ самомъ простомъ и естественномъ состояніи человѣка,—снѣ и сновидѣніяхъ ¹⁾.

Для первобытнаго, неразвитаго человѣка сонъ и сновидѣнія представляютъ собою нѣчто въ высшей степени загадочное, невольно обращающее на себя вниманіе его скудной еще мыслительной способности. Во-снѣ, напр., онъ часто видитъ, что находится въ какомъ-то другомъ мѣстѣ, далеко отъ своего ложа. Между тѣмъ онъ видитъ, что въ то же время онъ оставался на томъ-же мѣстѣ, гдѣ заснулъ; въ этомъ убѣждаютъ его и свидѣтельства окружающихъ и то обстоятельство, что проснувшись онъ лежитъ на томъ-же мѣстѣ, гдѣ уснулъ. Чѣмъ объяснить это явленіе? Для дикаря самое простое объясненіе здѣсь то, что онъ одновременно былъ здѣсь и блуждалъ въ другомъ мѣстѣ, т. е. что онъ имѣетъ двѣ индивидуаль-

¹⁾ Теорія происхожденія первобытныхъ религіозныхъ идей изложена въ 1-мъ томѣ его: *Principes de Sociologie*. (trad. p. E. Cazelles).

сти, изъ которыхъ одна по временамъ можетъ оставлять другую и потомъ возвращаться назадъ. Отсюда первоначально и возникаетъ мысль „о другомъ нащемъ я“, о душѣ или духѣ, который можетъ на-время разлучаться съ тѣломъ,—мысль, которая укрѣпляется въ дикарѣ и другими авалогичными съ сномъ явленіями, каковы напр. обморки, каталепсіи, галлюцинаціи. Отсюда не далеко уже переходъ и въ мысли о возможности независимаго отъ тѣла продолженія бытія нашего другого я,—о загробной жизни. Въ этой мысли еще болѣе укрѣпляютъ дикаря и сновидѣнія, въ которыхъ онъ видитъ во снѣ не только себя, но и другихъ лицъ. Чѣмъ ближе къ живымъ стоялъ умершій по отношеніямъ напр. дружбы, родства, извѣстности, тѣмъ болѣе поражала живыхъ его смерть, тѣмъ чаще и живѣе онъ являлся во снѣ; живость сновидѣній могла доходить до галлюцинацій, а вмѣстѣ съ тѣмъ сильнѣе могла укрѣпляться увѣренность, что покойникъ въ дѣйствительности не исчезъ; разрушено его тѣло, но живетъ его другое я, его фантомъ, его тѣнь, живетъ гдѣ-то далеко, но по временамъ является людямъ. Этого мало; во снѣ онъ часто видитъ покойниковъ не такими, какими зналъ ихъ при жизни, но въ чертахъ фантастическихъ, въ положеніяхъ необычайныхъ; видитъ онъ также и другія страны и другіе предметы, какихъ не видывалъ никогда въ бодрственномъ состояніи и которые противорѣчатъ опыту его обыденной жизни.

При неразвитости первобытнаго человѣка, отсюда у него естественно возникаетъ вѣрованіе въ реальное существованіе видѣнныхъ имъ лицъ и предметовъ,—вообще въ существованіе какого-то другаго, лежащаго за предѣлами обыкновеннаго, невидимаго міра и въ немъ нематеріальныхъ сверхчувственныхъ существъ.

Таковыми существами, конечно, прежде всего являются для него души умершихъ лицъ, предковъ; но при постоянной работѣ фантазіи, видоизмѣняющей образы этихъ душъ во снѣ и наяву, при дальнѣйшемъ развитіи умственныхъ способностей, естественно ожидать, что эти духи мало по-малу превратятся въ существа сверхъестественныя и истинное ихъ существо и происхожденіе будетъ забыто. Населяя фантомами

душъ умершихъ весь міръ, приписывая имъ способность являться и исчезать, дѣйствовать необычайными способами, дикарь привыкаетъ считать ихъ причинами всего для него страннаго и необъяснимаго; всѣ необычныя явленія въ природѣ, всѣ перемѣны на небѣ и землѣ, онъ начинаетъ считать ихъ дѣйствіями. Далѣе, такъ какъ души находятся по близости живыхъ лицъ и доступны чувствамъ дружбы и вражды, то для него вполне естественно, что они вмѣшиваются въ дѣла людей, помогаютъ имъ или вредятъ; отсюда необходимость умилостивлять ихъ, приносить молитвы, жертвы. Съ теченіемъ времени, поклоненіе предкамъ, отличавшимся, знаменитымъ (каковы, напримѣръ, начальники племенъ, герои) начинаетъ выдвигаться на первый планъ и подчинять себѣ почитаніе предковъ незначительныхъ, обыкновенныхъ; является ограниченное число высшихъ существъ, а съ теченіемъ времени эти существа съ постепеннымъ забвеніемъ ихъ дѣйствительнаго значенія становятся уже прямо богами.

Такимъ образомъ первоначальнымъ источникомъ идеи о Богѣ служитъ поклоненіе предкамъ, и божества первобытныхъ людей суть не что иное, какъ души умершихъ людей. Всѣ дальнѣйшія вѣрованія развились изъ этого начала: „позади всѣхъ сверхъестественныхъ существъ, всѣхъ народовъ, находится всегда человѣческая личность“.

Мы изложили лишь общую мысль теоріи Спенсера, которую онъ старается подтвердить многочисленными и искусно подобранными фактами изъ вѣрованій дикихъ племенъ и различными дополнительными гипотезами въ тѣхъ случаяхъ, когда религіозныя вѣрованія различныхъ народовъ противорѣчили его гипотезѣ. Но не смотря на массу фактовъ и остроумія дополнительныхъ разъясненій, не трудно убѣдиться какъ въ теоретической, такъ и фактической ея несостоятельности.

Вся теорія Спенсера въ сущности держится на предположеніи о крайней умственной неразвитости первобытнаго человѣка и вслѣдствіе этого о совершенномъ отличіи его мышленія отъ мышленія человѣка цивилизованнаго. По его неразвитости „у дикаря естественно возникаетъ вѣрованіе въ реальное существованіе видѣнныхъ имъ во снѣ лицъ и предметов“.

Отсюда его увѣренность въ существованіе какъ собственной отличной отъ тѣла души, „двойнаго я“, такъ и душъ умершихъ, которые мало по-малу, столь-же „естественно“ превращаются въ боговъ. Но такое предположеніе мы въ правѣ назвать чистою фикціею.

Прежде всего въ высшей степени сомнительны и ненадежны тѣ фактическія основанія, изъ которыхъ Спенсеръ думаетъ выводить заключеніе о подобномъ умственномъ состояніи первобытнаго человѣка. Право на такое сомнѣніе даетъ намъ самъ Спенсеръ. Онъ соглашается, что „въ настоящее время мы не имѣемъ никакихъ данныхъ, чтобы возстановить образъ истинно первобытнаго человѣка“ и что въ сужденіи о немъ „мы должны основываться на тѣхъ свѣдѣніяхъ, которыя почерпаетъ теперь наука изъ наблюденій вадъ племенами, занимающими самую низшую степень культуры“. Но эти самыя племена, въ свою очередь, могутъ-ли служить сколько-нибудь надежнымъ матеріаломъ для аналогическаго заключенія объ умственномъ состояніи дѣйствительно первобытныхъ людей? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ могутъ служить слова самого Спенсера. „Опредѣлить, что такое мы должны признать истинно первоначальнымъ было-бы легко, если-бы мы только имѣли свѣдѣніе о истинно первоначальныхъ людяхъ. Но мы имѣемъ важныя основанія предполагать, что теперь живущіе люди, самыхъ низшихъ породъ, образующіе общественныя группы самаго простаго вида, вовсе не представляютъ человѣка, какимъ онъ первоначально былъ. Вѣроятно, что большая часть изъ нихъ, если не всѣ, имѣли предковъ, стоявшихъ на болѣе высокой степени развитія и въ томъ, во что они вѣрятъ и что они думаютъ, могло остаться нѣчто такое, что сохранилось отъ этихъ высшихъ ступеней. Если теорія непрерывнаго упадка, какъ ее обыкновенно понимаютъ, несостоятельна, то точно также должно признать несостоятельною и теорію непрерывнаго прогресса человѣчества, въ ея неограниченной формѣ. Съ одной стороны, взглядъ, что варварство произошло изъ цивилизаціи, отъ ея упадка, не согласенъ съ фактами; съ другой — нѣтъ достаточныхъ доказательствъ, чтобы и глубочайшее варварство было столь варварскимъ, какимъ мы его

видимъ теперь. Вполнѣ возможно, даже, я думаю, въ высшей степени вѣроятно, что упадокъ былъ такимъ-же обыкновеннымъ явленіемъ, какъ и прогрессъ“. Но въ такомъ случаѣ, какое мы имѣемъ право отъ вѣрованій самыхъ дикихъ и грубыхъ племенъ дѣлать заключеніе къ первобытнымъ вѣрованіямъ? И вся теорія Спенсера, основанная на наблюденіяхъ (и притомъ одностороннихъ), надъ этими племенами, можетъ-ли имѣть какое-либо научное значеніе? ¹⁾ Но оставимъ въ сторонѣ это противорѣчіе Спенсера самому себѣ, которое подрываетъ самый корень его гипотезы. Допустимъ, что, дѣйствительно, вѣрованія дикихъ племенъ аналогичны съ вѣрованіями первобытнаго человѣка. Можно-ли и по отношенію къ нимъ сколько нибудь вѣроподобно допустить тотъ процессъ мышленія, который предполагаетъ Спенсеръ для объясненія ихъ религіозныхъ вѣрованій? Спенсеръ допускаетъ какъ вполнѣ естественный и несомнѣнный фактъ, что дикарь, по своей крайней умственной неразвитости, легко вѣритъ „въ реальное существованіе видѣнныхъ имъ во снѣ лицъ и предметовъ“. Но гдѣ нашеть онъ даже на самыхъ низшихъ стадіяхъ культуры такого дикаря? Все, что намъ извѣстно о дикихъ племенахъ изъ рассказовъ путешественниковъ и миссіонеровъ,

¹⁾ То явленіе, которое Спенсеръ считаетъ „возможнымъ и даже въ высшей степени вѣроятнымъ“, — именно, что религіозное состояніе современныхъ дикарей есть состояніе упадка въ сравненіи съ предшествующимъ, болѣе совершеннымъ состояніемъ религіи, на самомъ дѣлѣ есть фактъ, оправдываемый не только теоретическими соображеніями, но исторією религіи. Отсылая за подробнымъ разъясненіемъ этого факта къ нашей статьѣ: „Первобытная религія“ (Прав. Обзор. 1879 г. январь), ограничимся въ настоящемъ случаѣ словами извѣстнаго знатока исторіи древнѣйшихъ религіи, Макса Миллера. „Что религія подвержена упадку“, говоритъ онъ, „объ этомъ постоянно учитъ насъ всемірная исторія; даже болѣе — исторію большей части религіи въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать исторією продолжительнаго ниспаденія ихъ отъ первоначальной чистоты. Никто не осмѣлится утверждать, чтобы религія шла однимъ шагомъ съ прогрессомъ общаго образованія... Не видимъ-ли мы, на примѣръ, что Авраамъ, простой номадъ, былъ совершенно убѣжденъ въ необходимости единства Божества, тогда какъ Соломонъ, мудрѣйшій изъ царей земли, строилъ храмы Хамосу и Молоху?... Индусы, которые за нѣсколько тысячъ лѣтъ назадъ сѣумѣли достигнуть крайнихъ вершинъ философскаго умозрѣнія, теперь во многихъ мѣстахъ унизились до недостойнаго почитанія коровъ и обезьянъ“. M. Müller, Vorles. über d. Ursprung und Entw. d. Religion. 1881. p. 74, 75.

показываетъ, что какъ ни мало развитъ дикарь, но не до такой однако-же степени глупъ, чтобы все немыслимое для насъ было для него мыслимо. Поэтому мы вправѣ считать совершенною клеветою на дикаря то увѣреніе, будто онъ неспособенъ отличать сны отъ дѣйствительности и поэтому считаетъ за дѣйствительное выходненіе свое изъ тѣла и блужданіе во образѣ своего другаго я,—сновидѣнія, въ которыхъ дѣйствующимъ лицомъ является онъ самъ; точно также, будто онъ принимаетъ за дѣйствительныя явленія умершихъ видѣнія во снѣ другихъ близкихъ къ нему лицъ. Если-бы въ немъ и зародилась такая по-истинѣ дикая мысль, то ежедневный опытъ сейчасъ показалъ-бы ему ея несостоятельность, показалъ-бы также, какъ и каждому изъ насъ, что сонъ есть сонъ, а не дѣйствительность. Примѣръ дѣтей (аналогіей съ которыми часто пользуется Спенсеръ при характеристикѣ дикарей) ясно показываетъ, что такое смѣшеніе немыслимо, даже при самомъ маломъ развитіи умственныхъ способностей. Дети и безъ особеннаго вразумленія и наставленія отличаютъ сны отъ дѣйствительности и воспитателямъ не представляется случая опровергать и искоренять существующее убѣжденіе, будто все, что они видѣли во снѣ, существуетъ и на яву. Да едва-ли и найдется гдѣ нибудь такой неразвитый дикарь, который свои похождения во снѣ считалъ-бы дѣйствительными похождениями своего я, на-время отдѣлившася отъ тѣла, а свои фантастическія грезы—дѣйствительными событіями. Такой дикарь и въ средѣ дикарей прослылъ-бы за сумасшедшаго.

Вообще вся гипотеза Спенсера не имѣетъ ни малѣйшихъ фактическихъ основаній въ психологическомъ наблюденіи надъ дикими племенами. Для спасенія ея остается предположить одно: что первобытный человѣкъ по своимъ умственнымъ способностямъ былъ гораздо ниже послѣдняго изъ нынѣшнихъ дикарей, такъ какъ онъ не былъ еще способенъ различать сны отъ дѣйствительности. Такой измышленный первобытный человѣкъ есть любимое дѣтище современнаго эволюціонизма и матеріализма, производящаго человѣка отъ животныхъ; на него, безъ опасенія встрѣтить фактическія опроверженія, можно взвалить всѣ нелѣпости, какихъ нельзя безнаказанно приписать дѣйстви-

тельному человѣку; при этомъ, въ отстраненіе всякихъ сомнѣній, достаточно оговориться: конечно, подобная нелѣпость немыслима теперь, но нужно вспомнить тѣ времена, когда человѣкъ почти не отличался отъ животнаго,—и все нелѣпое окажется естественнымъ и возможнымъ. Но на такой фантастической почвѣ не можетъ держаться никакая научная гипотеза.

Въ такомъ случаѣ, что-же означаетъ та масса фактовъ изъ вѣрованій дикихъ племенъ, которые съ такою тщательностію, хотя и съ одностороннимъ выборомъ, собраны Спенсеромъ и которые должны служить фактическимъ подтвержденіемъ его теоріи? Эти факты несомнѣнно свидѣтельствуютъ о вѣрованіяхъ дикихъ племенъ въ существованіе отличнаго отъ тѣла духовнаго начала въ человѣкѣ, въ загробную жизнь; свидѣтельствуютъ они и о томъ, что многіе изъ умершихъ предковъ съ теченіемъ времени становились существами сверхъестественными, богами; но они ничего не говорятъ о первоначальномъ происхожденіи этихъ вѣрованій. Такое происхожденіе можетъ быть объяснено не иначе какъ предположеніемъ существованія въ душѣ человѣка независимыхъ отъ какого либо внѣшняго или внутренняго опыта (напр. сновидѣній, галлюцинацій) идей о загробной жизни, о Божествѣ,—хотя-бы то въ темномъ и затхатомъ видѣ. Какъ скоро въ духѣ человѣка существуютъ такія идеи, то мы легко и удобно объяснимъ и всѣ видоизмѣненія ихъ и въ томъ числѣ тѣ частные факты, которые, повидимому, говорятъ въ пользу Спенсера. Такъ, существующее уже въ умѣ человѣка вѣрованіе въ загробную жизнь можетъ иногда имѣть вліяніе и на истолкованіе человѣкомъ различныхъ сновидѣній; убѣжденный въ загробномъ существованіи умершихъ лицъ можетъ иногда считать видѣнія имъ этихъ лицъ во снѣ или въ экстатическомъ состояніи дѣйствительными явленіями ихъ. Но такое мнѣніе можетъ быть только *слѣдствіемъ* существующаго въ душѣ понятія о загробной жизни, а никакъ не его *причиною*. Равнымъ образомъ только предварительно существующая въ умѣ человѣка идея о Богѣ дѣлаетъ понятнымъ и возможнымъ обоготвореніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ умершихъ предковъ, точно также какъ возможно въ языческомъ мірѣ обоготвореніе различныхъ силъ явленій и предметовъ природы. По-

тому что ни въ воспоминаніяхъ о предкахъ, ни въ сновидѣніяхъ о нихъ самихъ по себѣ не дается ни малѣйшаго основанія считать ихъ существами сверхъестественными, обладающими необычайными силами, божественными, также какъ не дано такого основанія и въ явленіяхъ природы самихъ по себѣ. Очевидно, въ обоготвореніи всякаго рода предметовъ, будетъ-ли оно относиться къ предметамъ природы или къ людямъ, на нихъ изъ глубины своей природы человѣкъ переноситъ тѣ свойства и предметы, идею которыхъ носить въ себѣ самомъ. Въ этихъ объектахъ онъ только ищетъ соотвѣтствующаго темной еще идеѣ абсолютно совершеннаго Существа, внѣшняго выраженія, хотя, отчасти по ограниченности своего разума, отчасти вслѣдствіе нравственнаго разстройства постоянно ошибается въ своемъ исканіи безъ помощи свыше. Чтобы сдѣлать какой нибудь предметъ божествомъ, обоготворить его, человѣкъ долженъ предварительно имѣть понятіе о Богѣ и божественномъ.

Несостоятельная въ своей основѣ, теорія Спенсера оказывается столько же несостоятельною и въ объясненіи дѣйствительнаго происхожденія тѣхъ разнообразныхъ формъ, въ какихъ является идея о Богѣ въ сознаніи человѣчества, въ различныхъ религіяхъ. Какъ можно видѣть изъ представленнаго очерка ея, она есть чистѣйшій Евгемеризмъ, видящій въ основѣ всѣхъ религій обоготворенныхъ людей. „Позади всѣхъ сверхъестественныхъ существъ всѣхъ народовъ находится всегда человѣческая личность“. Весь религіозный культъ (жрецы, молитвы, жертвы, храмы) происходитъ изъ первоначальнаго чествованія умершихъ предковъ. „Всякій религіозный обрядъ происходитъ изъ какого нибудь погребальнаго, параллельно тому, какъ страхъ къ умершему переходитъ въ религіозное къ нему отношеніе“. Должно отдать Спенсеру честь, что онъ проводитъ это воззрѣніе со всею послѣдовательностью и остроуміемъ, но это не можетъ придать новой силы теоріи давно извѣстной и не разъ опровергнутой. ¹⁾ Считаая излишнимъ входить здѣсь въ

¹⁾ Названіе Евгемеризма эта теорія получила по имени своего основателя Евгемера (311—298 до Рождества Христова). Этотъ философъ изложилъ свое воззрѣніе на религію въ формѣ религіозно-поэтическаго разсказа, цѣлю кото-

подробный разборъ этой теоріи, такъ какъ имѣемъ дѣло съ происхожденіемъ религіозной идеи вообще, а не частныхъ формъ религіознаго сознанія, замѣтимъ только, что она рѣшительно несогласна съ новѣйшими выводами сравнительнаго изученія религій, которое ясно показываетъ, что, сколько намъ доступны древнія времена, первобытною формою религіи является, такъ называемый, натурализмъ, въ которомъ внѣшнимъ выраженіемъ божественнаго начала служатъ силы и явленія природы. Очень можетъ быть, что и эта теорія, представителемъ которой служитъ М. Миллеръ, также не свободна отъ односторонности, такъ какъ первобытныя вѣрованія арайскихъ племенъ переносятъ на всѣ племена рода человѣческаго. Очень можетъ быть и то, что различныя, независимыя одно отъ другаго, племена въ дѣлѣ религіознаго развитія шли каждый сво-

раго было показать, что міръ эллиническихъ боговъ образовался естественнымъ путемъ апофеозы великихъ царей древности и другихъ замѣчательныхъ лицъ. Главнымъ мѣстомъ дѣйствія его разсказа служитъ вымышленный островъ Панахея на дальнемъ востокѣ. На этомъ островѣ существуетъ сословіе жрецовъ, обязанность которыхъ—хранить памятники, содержащіе подлинную исторію боговъ. На основаніи этихъ памятниковъ оказывается, что Уранъ, Сатурнъ и другіе боги, были счастливые завоеватели, послѣдній изъ которыхъ (Зевсъ) первый воздвигъ алтари своимъ предкамъ, а затѣмъ и самъ былъ причисленъ къ сонму боговъ. Поводомъ къ такому взгляду на религію послужило для Евгемера то, что многіе города и мѣста почитались родиною извѣстныхъ боговъ, а въ другихъ показывались ихъ гробницы, напр. гробъ Зевса на островѣ Критѣ. Сочиненіе Евгемера имѣло въ древности такое вліяніе, что Плутархъ считалъ себя вправѣ сказать, что оно распространило безбожіе по всей вселенной (*De Iside et Osyr.* с. 28). Евгемеризмъ нашелъ себѣ многочисленныхъ послѣдователей не только въ языческомъ (Палефатъ, Діодоръ Сицилійскій, Еффоръ), но и въ христіанскомъ мірѣ, гдѣ этотъ взглядъ часто примѣнялся къ объясненію происхожденія язычества. Его раздѣляли многіе отцы и учителя Церкви (Тертуллианъ, Аѳинагоръ, св. Феофилъ Антиохійскій, Минудій Феликсъ, Лактанцій и др.), а въ XVII и отчасти XVIII ст. онъ легъ въ основу многихъ научныхъ изслѣдованій о религіи. Его раздѣляли Кудвортъ, Мозгеймъ, Бохартъ, Леклеркъ, Воссій и др. Особенно полное примѣненіе этого взгляда представляетъ обширный трудъ аббата Бани (*La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire* 1738). Въ новѣйшее время, съ легкой руки Спенсера, полузабытая евгемеристическая теорія нашла себѣ снова послѣдователей. Ее вполнѣ или отчасти раздѣляютъ Фюстель-де-Куланонъ, Люкенъ, Ф. Ленорманъ и особенно О. Каспари, который (въ своей: *Die Ungeschichte der Menschheit*. 1878) считаетъ религію продуктомъ чествованія умершихъ предковъ или вообще людей, чѣмъ либо выдававшихся изъ ряда другихъ, за что они и были обоготворены.

имъ путемъ и что фетишизмъ, зоолатрія, саббеизмъ, анимизмъ, могли быть только первоначальными вѣрованіями различныхъ племенъ. Съ этой точки зрѣнія и еггемеристическая гипотеза Спенсера можетъ имѣть нѣкоторую долю вѣроятности, какъ объясненіе первобытныхъ вѣрованій нѣкоторыхъ дикихъ племенъ ¹⁾. Но какъ теорія, имѣющая притязаніе вывести изъ одного принципа всѣ религіозныя воззрѣнія человѣческаго рода, она должна быть признана рѣшительно несостоятельною ²⁾.

б) Отъ сновидѣній, въ которыхъ Спенсеръ ищетъ глубочайшаго корня религіозныхъ вѣрованій, перейдемъ къ дѣятельности воображенія въ бодрственномъ состояніи. Мечты воображенія чрезвычайно разнообразны и характеръ ихъ обуславливается различными причинами начиная отъ простой, почти механической, ассоціаціи представленій по законамъ сход-

¹⁾ Впрочемъ *первобытными* вѣрованіями всѣ эти формы религіознаго сознанія могутъ быть названы только не въ точномъ и строгомъ смыслѣ. На самомъ дѣлѣ они представляютъ формы религіознаго сознанія уже уклонившагося отъ первоначальной и истинно первобытной религіи, формы первоначальнаго язычества.

²⁾ Чтобы видѣть, до какой степени произвольны и искусственны объясненія Спенсера религіозныхъ вѣрованій, которыя не подчиняются его теоріи, достаточно будетъ указать на его объясненія происхожденія изъ культа мертвыхъ зоолатріи и натурализма, какъ обоготворенія предметовъ и явленій природы. Что касается до первой, то Спенсеръ указываетъ три пути, посредствомъ которыхъ первобытный человѣкъ могъ прити къ отождествленію животнаго съ предкомъ. Дикарь признаетъ, что духъ умершаго держится постоянно около своего земнаго жилища, по крайней мѣрѣ часто является туда. Съ другой стороны, нѣкоторыя животныя (напр. змѣи) имѣютъ обыкновеніе проникать, при томъ тихонько, по ночамъ въ жилища людей. Не естественно-ли ему заключить отсюда, что въ видѣ этихъ животныхъ являются души умершихъ?—Даже, духи усопшихъ имѣютъ обыкновеніе скитаться около мѣста погребенія своего гѣла. Отсюда естественно возникаетъ вѣрованіе, что разныя животныя (напр. летучія мыши, совы и пр.), любящія прятаться въ пещерахъ, гдѣ кладется трупъ и вообще въ мѣстахъ погребенія, отождествляются съ духами погребенныхъ здѣсь мертвецовъ. Наконецъ, отождествленію животныхъ съ духами умершихъ всего болѣе способствуетъ бѣдность первобытнаго языка, изобилующаго вообще метафорами. Извѣстно, что у дикихъ люди часто носятъ имена животныхъ. Отсюда при неспособности первобытнаго языка передать потомству разницу между животнымъ и человѣкомъ, носившимъ его имя, является смѣшеніе имени съ личностью умершаго предка; носившій напр. имя *тигръ*, въ послѣдствіи отождествляется съ тигромъ и т. п. Здѣсь основаніе уваженія къ животному,

ства и контраста и кончая разнообразными психическими состояніями, направляющими дѣятельность этой способности въ ту или другую сторону. Итакъ философы, отрицающіе реальную истину идеи о Богѣ и видящіе въ ней продуктъ воображенія, должны указать намъ на тотъ спеціальнѣйшій мотивъ, который направляетъ дѣятельность этой силы къ созданію тѣхъ особаго рода представленій, которые мы называемъ религіозными. Такъ какъ вопреки мнѣнію Спенсера наиболѣе характеристическою чертою всѣхъ первобытныхъ религій служитъ обоготвореніе предметовъ и явленій природы, такъ какъ сущность этого обоготворенія состоитъ въ томъ, что человѣкъ оживотворяетъ, олицетворяетъ эти предметы, придаетъ имъ свои человѣческія свойства, считаетъ ихъ способными приносить ему пользу или вредъ, то всего естественнѣе казалось искать первоначальнаго и кореннаго источника религіозной идеи именно въ способности нашего духа силою воображенія олицетворять неодушевленные предметы природы. Въ существованіи такой способности, равно какъ и въ томъ, что она особенно развита у дѣтей и у младенчествующихъ, стоя-

какъ къ прародителю, — религіознаго чествованія животныхъ, вѣрованія въ божества полуживотнаго, получеловѣческаго характера; здѣсь-же основа ученія о метемпсихозѣ. Натурализмъ или поклоненіе великимъ явленіямъ и силамъ природы, подобно всѣмъ прочимъ родамъ поклоненія, по мнѣнію Спенсера, есть также не что иное, какъ одна изъ формъ поклоненія предкамъ, только эта форма еще въ большей степени, чѣмъ зоолатрія и поклоненіе растеніямъ, утратила внѣшніе признаки своего происхожденія. Частію вслѣдствіе смѣшенія прародителей извѣстнаго племени съ какимъ-либо замѣчательнымъ предметомъ, характеризующимъ родную страну этого племени (гора, море), частію вслѣдствіе буквального пониманія даваемыхъ при рожденіи именъ (полнолуніе, утро, заря и др.), частію вслѣдствіе столь-же буквального пониманія именъ, даваемыхъ впоследствии ради восхваленія и почета (солнце, снѣгъ солнца и пох.) происшедши вѣрованія въ происхожденіе извѣстныхъ предковъ отъ неодушевленныхъ предметовъ и явленій природы, а за тѣмъ смѣшеніе ихъ съ этими самыми предметами и явленіями (солнцемъ, луною, океаномъ и пр.). Мало развитый человѣкъ самымъ страннымъ образомъ сталъ смѣшивать естественныя силы и явленія природы съ человѣческими свойствами и происшествіями и былъ такимъ образомъ приведенъ къ столь-же странному обычаю умиловленія этихъ небесныхъ и земныхъ предметовъ посредствомъ принесенія имъ въ жертву пищи и крови, то-есть такихъ приношеній, которыя они обыкновенно дѣлали другимъ своимъ предкамъ.

щихъ на низшей ступени культуры народовъ, не можетъ быть конечно ни малѣйшаго сомнѣнія. Но какъ скоро она существуетъ, то естественно, говорятъ, ожидать, что къ олицетвореннымъ имъ предметамъ человѣкъ станетъ и относиться какъ къ живымъ существамъ, а какъ скоро эти предметы покажутся ему болѣе сильными, могущественными, величественными, чѣмъ онъ самъ, то онъ и станетъ почитать ихъ существами высшими себя,—божествами. Олицетвореніе легко переходитъ въ обоготвореніе ¹⁾.

Не станемъ касаться здѣсь вопроса о психологическомъ происхожденіи той принадлежащей человѣку способности, которую можно назвать способностію олицетворенія ²⁾. Вполнѣ

¹⁾ Способность олицетворенія (антропоморфизмъ) играетъ болѣе или менѣе значительную роль во всѣхъ эмпирическихъ теоріяхъ происхожденія религій. Но особенное значеніе она получила въ позитивной философіи и сродныхъ съ нею направленіяхъ. Изъ трехъ Контовскихъ періодовъ развитія человѣчества, первый — теологическій вполнѣ обязанъ своимъ происхожденіемъ способности человѣка къ олицетворенію, такъ какъ въ немъ онъ „представляетъ себѣ феномены, какъ-бы произведенными прямымъ и постояннымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ агентовъ, которые онъ понимаетъ въ видѣ подобныхъ себѣ существъ“. Первобытный человѣкъ былъ не что иное, какъ поэтъ, оживлявшій и олицетворявшій всю природу, относившійся къ бездушному, какъ къ живому. Въ этой позіи заключалась и его религія, и его философія и его наука. Съ этой-же точки зрѣнія объясняютъ происхожденіе религій Лэббокъ и особенно Тейлоръ въ своей теоріи анимизма.

²⁾ Вопросъ о происхожденіи и значеніи этой способности олицетворенія, есть вопросъ очень трудный и далеко не выясненный наукою. Извѣстный филологъ Максъ Мюллеръ, у котораго эта способность занимаетъ также очень важное мѣсто при объясненіи происхожденія религій, причину персонификаціи находитъ въ свойствахъ первобытнаго языка,—особенно языка древнихъ арійскихъ племенъ, изслѣдованіемъ вѣрованій которыхъ онъ занимается. Процессъ образованія языка, по его мнѣнію, совершался такимъ образомъ. Первобытный человѣкъ каждое собственное дѣйствіе сопровождалъ каждый разъ извѣстнымъ произвольнымъ звукомъ. Эти звуки и были первыя слова. Какъ скоро онъ и въ предметахъ замѣчалъ извѣстнаго рода дѣятельности, похожія на тѣ, съ которыми онъ самъ былъ знакомъ по собственному опыту (напр. ударъ, толчекъ, треніе, движеніе, шумъ и т. п.), то онъ и сталъ называть эти предметы тѣми-же самыми звуками, которыми сопровождалъ и собственные дѣйствія; рѣку напр. онъ называлъ бѣгущею, шумящею, матерью, (какъ скоро хотѣлъ обозначить плодотворное дѣйствіе на почву рѣчнаго ила), защитницею, (когда имѣлъ въ виду, что она служитъ оплотомъ его страны отъ враговъ), стрѣлою (когда хотѣлъ указать на прямоту и быстроту ея теченія) и т. п. Точно также по аналогіи съ собственными дѣйствіями онъ обозначалъ и самое бытіе предметовъ и отно-

допустимъ и важное участіе, какое принимаетъ она въ образованіи различнаго рода религіозныхъ представленій, точно также, какъ и представленій поэтическихъ. Замѣтимъ одно, что, какъ-бы ни было велико ея участіе, оно можетъ прости- раться только на внѣшнюю оболочку религіозной идеи, но не на самую сущность понятія о Богѣ, и поэтому вѣсколько не можетъ объяснить ея происхожденія.

Понятіе о Богѣ есть понятіе о существѣ абсолютно совер- шенномъ. Но все, что можетъ дать намъ способность олице-

пленія ихъ. Вмѣсто того, чтобы сказать какъ мы: „такая-то вещь существуетъ, первобытнй человѣкъ говорилъ: такая-то вещь, напр. солнце дышетъ“ „земля живетъ“ „море сердится“. Вмѣсто того, чтобы сказать: „солнце восходитъ вслѣдъ за зарею“, онъ говорилъ: „солнце любитъ зарю и преслѣдуетъ ее“. Во- обще всѣ корни имекъ, употреблявшихся у древнихъ арійцевъ для обозначенія предметовъ, означаютъ человѣческія дѣйствія, а самыя имена—дѣятелей. Отъ этого и произошло роковое недоразумѣніе. Человѣкъ, называя предметы именами собственныхъ дѣйствій, легко привыкалъ думать, что эти предметы и на самомъ дѣлѣ живутъ какъ онъ и могутъ производить тѣ-же дѣйствія, какъ и онъ. Вотъ источникъ того, что впоследствии названо фигуризмомъ, анимизмомъ: антропо- морфизмомъ. (Vorlesungen über d. Ursprung d. Religion. 1881, p. 210 et sq.).

Но состоятельность такого объясненія подвержена сильному сомнѣнію. Не можемъ судить, въ какой мѣрѣ вѣрна эта теорія образованія языка у арійскихъ племенъ, но во всякомъ случаѣ остается въ большомъ недоумѣніи, можетъ-ли быть она приложена къ объясненію происхожденія языковъ всѣхъ прочихъ пле- менъ и народовъ. Если нѣтъ,—то очевидно вся эта теорія персонификаціи яв- ляется одностороннею; она не можетъ служить къ объясненію способности олицетворенія, одинаково принадлежащей всѣмъ племенамъ человѣчества, а не од- нимъ арійцамъ. Затѣмъ, въ этой теоріи мы видимъ нѣкоторый *circulus in de- monstando* въ сущности ничего необъясняющій и не доказывающій. Способность олицетворенія происходитъ изъ того свойства первобытнаго языка арійцевъ, по которому человѣкъ называлъ предметы по аналогіи съ своими собственными дѣй- ствіями, рѣку напр. существомъ бѣгущимъ, матерью, защитницею, бурное море сердитымъ и проч. Но, вѣдь, такой способъ наименованія не предполагаетъ-ли уже персонификаціи,—способности придавать предметамъ и явленіямъ собственныя свойства и дѣйствія? Такимъ образомъ у М. Мюллера языкъ служитъ источникомъ персонификаціи и наоборотъ,—самый языкъ предполагаетъ эту персонификацію.

Что не въ языкѣ нужно искать объясненія способности олицетворенія—видно изъ того, что съ одной стороны она существуетъ уже у дѣтей, почти ничего не говорящихъ, съ другой—у людей развитыхъ, для которыхъ совершенно уже утра- тился первоначальный, фигуральный смыслъ словъ и которыхъ представленіе и мышленіе не состоятъ ни въ какой зависимости отъ языка. Эта способность къ олицетворенію и до сихъ поръ служитъ однимъ изъ элементовъ поэтическаго творчества.

творенія, есть только представленіе о существѣ *подобномъ* намъ. Дитя олицетворяетъ свою куклу, говоритъ съ нею, какъ съ существомъ живымъ; поэтъ заставляетъ въ баснѣ говорить растенія, животныхъ; море, горы, долины, солнце, звѣзды у него думаютъ, чувствуютъ, радуются; но отсюда еще далеко до обоготворенія этихъ предметовъ.

Положимъ, въ человѣкѣ неразвитомъ особенно сильно стремленіе одухотворять окружающіе его предметы природы, считать ихъ мыслящими, чувствующими, желающими ему добра или зла. Откуда у него возникаетъ стремленіе считать ихъ существами высшими себя, покланяться имъ, какъ богамъ, обоготворять ихъ? Почитая ихъ существами живыми, чувствующими, какъ онъ самъ (антропорфизировавъ ихъ), человѣкъ и относился-бы къ нимъ точно также, какъ къ человѣку, то есть къ враждебнымъ враждебно, къ благопріятнымъ—хорошо, тѣмъ болѣе, что и съ своей стороны онъ имѣлъ полную возможность и силу такъ или иначе дѣйствовать на предметы. Подобно дитяти онъ билъ-бы камень, о который ушибся, предполагая, что онъ чувствуетъ; разговаривалъ-бы съ любимымъ животнымъ и только. Но какимъ образомъ изъ такого дѣтскаго олицетворенія предметовъ могло произойти ихъ обоготвореніе, религія съ многообразіемъ своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ проявленій, тѣрпительно непонятно.

Если-бы стремленіе обоготворять предметы, умиляться имъ, приносить жертвы, происходило не изъ внутренняго, сокровеннаго источника, хотя и возмущеннаго въ своей чистотѣ, а изъ простаго побужденія относиться съ благодарностью или страхомъ къ благодѣтельнымъ или вреднымъ предметамъ природы, то человѣкъ скорѣе и ближе всего сталъ-бы въ религіозное отношеніе къ подобнымъ себѣ, почиталъ богомъ своего благодѣтеля или врага, приносилъ-бы жертвы имъ, а не предметамъ природы, на которые онъ переноситъ человѣческія свойства. Но этого не бываетъ на самомъ дѣлѣ. Дикарь обращается съ религіознымъ почитаніемъ не къ подобнымъ себѣ (онъ смутно чувствуетъ, что то, чего онъ ищетъ въ религіи, должно быть выше человѣка), но къ предметамъ природы и притомъ не къ каждому благопріятному или опасному, но только къ нѣкото-

рымъ, избраннымъ или по какому-то внутреннему побужденію. Ясно что онъ религіозно относится къ этимъ предметамъ не потому, что считаетъ ихъ мыслящими и чувствующими, какъ самъ, (въ такомъ случаѣ, какъ мы сказали, ему естественнѣе и прямѣе было-бы вступать въ такое отношеніе къ подобнымъ себѣ), но потому, что предполагаетъ въ нихъ присутствіе высшей, не человѣческой, чудесной силы. Откуда же это новое понятіе высшей человѣка силы, самое понятіе чудеснаго, неестественнаго? Ничто въ природѣ не могло дать такого понятія о высшемъ человѣка и природы, о сверхъестественномъ, еслибъ въ самомъ человѣкѣ не было предварительно понятія о сверхъчувственномъ и стремленія къ нему.

Этотъ-то привходящій элементъ сверхъчувственнаго, составляющій внутреннюю основу религіи, нетрудно подмѣтитъ даже на самыхъ низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія. Возьмемъ напр. фетишизмъ. Здѣсь, повидимому, человѣкъ прямо олицетворяетъ извѣстный предметъ природы, представляетъ его имѣющимъ какую-то магическую силу приносить ему пользу или вредъ,—извѣстный камень, рыбью кость, оленьи рога, извѣстное дерево, животное, напр., змѣю, черепаху. Если-бы здѣсь дѣйствовала одна только способность олицетворенія, то прежде всего было-бы въ высшей степени страннымъ и непонятнымъ, что вопреки здравому смыслу, она обращалась-бы не на предметы, имѣющіе какое либо сходство съ человѣкомъ, и позволяющіе нѣкоторую аналогію, но на вещи не имѣющія и отдаленнаго подобія съ нимъ, каковы; напр., рыбья кость, камень, или оленьи рога. За тѣмъ, еслибы дѣйствовала одна только упомянутая способность, то не было-бы никакого основанія, почему-бы дикарь не относился одинаково религіозно ко всѣмъ экземплярамъ даннаго рода предметовъ, даже не ко всѣмъ окружающимъ его предметамъ безъ исключенія. Одвакоже не каждый камень, не каждую рыбью кость считаетъ дикарь своимъ фетишемъ; не каждую гору, не каждое дерево или животное считаетъ подобнымъ себѣ или высшимъ живымъ существомъ. Онъ дѣлаетъ какой-то непонятный выборъ между ними, по какому-то темному религіозному чувству выбираетъ для своего культа одинъ предметъ, повидимому, ни

чѣмъ не отличающійся отъ тысячи другихъ того-же рода. Да и какое основаніе въ самомъ предметѣ онъ могъ-бы находить къ его олицетворенію и затѣмъ—обоготворенію? Какую пользу или вредъ можетъ принести человѣку рыба напр. кость, раковина, камень, обрубокъ дерева и подобные предметы? Очевидно, религіозная идея въ человѣкѣ, даже на самой низшей степени его развитія, условливается не способностью его воображенія олицетворять предметы, но какимъ-то чисто внутреннимъ побужденіемъ искать въ природѣ, среди естественнаго, чего-то высшаго, сверхъестественнаго.

Не говоримъ о томъ, общемъ разсматриваемой нами гипотезѣ съ другими ищущими основанія религіи въ фантазіи, недостаткѣ, что она страдаетъ крайнею односторонностію; кругъ объясняемыхъ ею религіозныхъ представленій очень не обширенъ. Это фетишизмъ и натурализмъ,—обоготворенія предметовъ и явленій природы, какъ таковыхъ. Что касается до высшихъ формъ религіознаго сознанія, гдѣ божество ясно противопоставляется естественнымъ предметамъ, какъ существо возвышающееся надъ нимъ и господствующее, какъ существо абсолютно совершенное, то они, съ точки зрѣнія этой гипотезы, остаются совершенно необъяснимыми. Для ихъ объясненія нужно искать другихъ высшихъ мотивовъ для дѣятельности воображенія, чѣмъ простое стремленіе олицетворять предметы внѣшняго міра.

в) Что сущность религіозной идеи, особенно ясно выступающая на высшихъ ступеняхъ ея развитія, состоитъ въ томъ, что человѣкъ думаетъ выразить въ ней понятіе о существѣ абсолютно совершенномъ, и въ этомъ смыслѣ противоположномъ предметамъ природы, какъ конечнымъ и ограниченнымъ,—съ этимъ вынуждены согласиться многіе философы, отрицающіе реальную истину этой идеи. Но есть-ли необходимость для объясненія происхожденія такой идеи выходить изъ области фантазіи и допускать какой-то особенный способъ ея происхожденія? Конечно нѣтъ, отвѣчаетъ Фейербахъ¹⁾. Въдъ кро-

¹⁾ Цитаты изъ сочиненій Фейербаха, сюда относящіяся и болѣе подробный разборъ его ученія см. въ нашей книгѣ; „Религія, ея сущность и происхожденіе“ 1871. стр. 24—28.

мѣ природы и человѣка не существуетъ ничего реальнаго; только чувственное дѣйствительно и истинно. Поэтому, если въ нашемъ умѣ окажутся представленія и понятія о какихъ либо предметахъ, о которыхъ не знаютъ наши чувства и которые мы называемъ сверхчувственными, то эти понятія конечно не могутъ быть отображеніемъ чего-либо реальнаго. Основаніемъ ихъ должны служить какія-либо свойства или качества предметовъ чувственныхъ, единственно существующихъ и единственно доступныхъ нашему сознанію, — свойства, которыя только по недоразумѣнію могутъ быть относимы къ чему-либо лежащему внѣ природы и человѣка.

Къ числу такого рода понятій принадлежитъ и идея о Богѣ. Для объясненія ея происхожденія нѣтъ никакой нужды прибѣгать ни къ понятію врожденности ея, ни къ понятію о Богѣ, какъ реальномъ существѣ, напечатлѣвшемъ ее въ насъ. Всѣ предикаты, входящіе въ составъ идеи о Богѣ, мы найдемъ въ насъ самихъ. Не говоря уже о предикатахъ моральныхъ, каковы, наприм., благость, правосудіе, мудрость, святость и др., которыя самымъ сходствомъ своимъ съ дѣйствительными психическими качествами человѣка обличаютъ свое происхожденіе, — самыя абстрактныя, повидимому, свойства, приписываемыя нами Существо, именуемому абсолютнымъ, имѣютъ свой источникъ въ томъ же человѣческомъ духѣ. Сознвая, напр. безконечность, мы въ дѣйствительности сознаемъ только безконечность нашего сознанія; чувствуя безконечное, мы только чувствуемъ и удостоверяемъ безконечность нашей способности чувствованія; мысля безконечное, мы мыслимъ и удостоверяемъ только безконечность нашей мыслительной силы. Коротко сказать: все, что мы ни придумаемъ самаго высокаго и совершеннаго, найдемъ какъ составной элементъ въ нашемъ собственномъ существѣ. Дѣло воображенія свести всѣ эти частныя свойства и совершенства въ одно цѣлое, которое и будетъ абсолютно совершеннымъ Существомъ. Но въ сущности это Существо, которое человѣкъ называетъ Богомъ, будетъ не что иное, какъ его же собственный духъ, представляемый существующимъ внѣ его и выше его. Свойства божества, — не что иное, какъ идеализованныя свойства самого человѣка, а Богъ вообще, по оп-

редѣленію Фейербаха, „есть не что иное, какъ памятная записная книга человѣка для его самыхъ высшихъ чувствованій и мыслей“.

Что же побуждаетъ человѣка создавать себѣ такого рода представленіе и затѣмъ, что главное, не только создавать, но и относиться къ нему какъ къ реальному, внѣ и выше его находящемуся существу, какъ къ противоположному себѣ объекту? Источникъ такого стремленія, по мнѣнію Фейербаха, скрывается въ присущемъ человѣку эгоизмѣ, въ недовольствѣ его собою и окружающею его дѣйствительностью, въ желаніи создать лучшей порядокъ вещей. Недовольное наличною дѣйствительностію наше сердце, при помощи фантазіи, создаетъ идеалы этого лучшаго, по его мнѣнію, порядка—небо и міръ высшій, загробный. Недовольное окружающимъ его человѣчествомъ, наше сердце желаетъ совершенства людей,—и наша фантазія создаетъ идеалы совершенныхъ людей—боговъ. Такимъ образомъ возникаетъ религія, которая въ сущности есть идеализація нашего собственнаго я, развиваясь и видоизмѣняясь съ самопознаніемъ человѣка и видоизмѣненіемъ его понятій о собственномъ совершенствѣ.

Изъ такого понятія о религіозной идеѣ уже само собою видно, что она не только по самому содержанію своему есть лишенная объективнаго значенія, — ложная идея, но притомъ вредная и пагубная идея, такъ какъ основана не на простомъ заблужденіи ума, какъ другія ложныя теоретическія понятія, но на практическомъ, чисто эгоистическомъ интересѣ сердца. Теоретически, какъ наприм. въ наукѣ, мы относимся къ предмету хладнокровно, ради самаго предмета и его познанія; наши личные интересы здѣсь не замѣшаны и не искажаютъ предметъ нашего знанія. Практическое отношеніе къ предметамъ, по самой сущности своей, эгоистическаго свойства; мы хотимъ, чтобы предметъ былъ не такимъ, каковъ онъ есть, а какимъ желали, чтобы онъ былъ. Религія и есть именно такое практическое, эгоистическое отношеніе нашего я: къ себѣ самому; въ ней мы представляемъ наше собственное существо не такимъ, каково оно есть, но какимъ желаемъ, чтобы оно было; мы переносимъ на него желаніе, потребности, стремленія на-

шего низшаго, чувственнаго, эгоистическаго я. Отсюда—противорѣчіе религіи не только разуму, но и нравственности; она есть плодъ „больнаго, съ природою распавшагося сердца“; источникъ всего мрачнаго, бѣгущаго свѣта и дѣйствительности, начало фанатизма и всѣхъ ужасовъ въ исторіи религіи.

Теорія Фейербаха можетъ служить примѣромъ,—до какой степени самоуничженія и насмѣшки надъ самимъ собою можетъ дойти человѣческій разумъ, какъ скоро онъ отвергнетъ истину бытія высочайшаго творческаго Разума. Религія есть не что иное, какъ иллюзія, плодъ фантазіи и эгоизма. Однако же эта иллюзія въ дѣйствительности есть явленіе, принадлежащее всѣмъ вѣкамъ, всѣмъ народамъ на всѣхъ степеняхъ развитія; это иллюзія не только младенческаго возраста человѣчества, но множества умовъ зрѣлыхъ и крѣпкихъ, мыслителей, считавшихся передовыми вождями человѣчества на пути умственной жизни; это иллюзія не только испорченныхъ эгоистовъ, но людей высокой нравственной чистоты и самоотверженія; эта иллюзія является намъ наконецъ великою, всемірно-историческою силою, измѣнявшею судьбы царствъ и народовъ. Что же послѣ всего этого подумать о человѣкѣ, о его разумѣ, его достоинствѣ, когда однимъ изъ главныхъ руководительныхъ началъ его жизни является пустой вымыселъ его испорченнаго сердца и необузданнаго воображенія? Что подумать о лучшихъ представителяхъ человѣчества въ области знанія и жизни? Почитать религію, самое дорогое для человѣка сокровище,—иллюзіею, не значить-ли признавать весь родъ человѣческій одержимымъ хроническимъ сумасшествіемъ? Потому что, чѣмъ, какъ не сумасшествіемъ, должно назвать то состояніе души, когда человѣкъ считаетъ реально существующими въѣ себя образы созданные его собственною фантазіею и постоянно вплетаетъ эти образы во всѣ отношенія своей жизни? Фейербахъ начинаетъ свою извѣстную книгу „О сущности христіанства“ словами: „религія основывается на существенномъ отличіи человѣка отъ животнаго; звѣри не имѣютъ религіи“; но не будетъ-ли самою жестокою насмѣшкою надъ этимъ отличіемъ, когда оно будетъ состоять въ томъ, чтобы признавать недѣйствительное дѣйствительнымъ, ложь и мечту—истиною?

Вообще, трудно и представить меньше уваженія въ человѣчеству, его разуму и исторіи чѣмъ то, какое высказывается въ понятіи Фейербаха о происхожденіи религіозной идеи. Не смотря на измѣряемый тысячелѣтіями возрастъ, человѣкъ представляется у него жалкимъ, безумнымъ существомъ, не имѣющимъ смысла и умственного здоровья настолько, чтобы разубѣдиться наконецъ въ реальности видѣній своей болѣзненно-настроенной фантазіи.

Что-же могло привести Фейербаха къ такому, явно противорѣчащему здравому смыслу, возрѣнію на религіозную идею? Основаніемъ для его теоріи, какъ мы видѣли, служитъ его понятіе; а) о содержаніи этой идеи и б) о причинѣ возникновенія ея въ нашемъ духѣ.

а) Все содержаніе идеи о Богѣ, по его мнѣнію, вполнѣ исчерпывается преувеличеннымъ фантазією представленіемъ обыкновенныхъ человѣческихъ свойствъ. „Тайна всего богословія“, какъ онъ выражается, „есть антропология, а тайна духа абсолютнаго: есть нашъ, такъ называемый, конечный, субъективный духъ“.

Что въ понятіи о Богѣ и Его свойствахъ есть элементы аналогичные съ нашими собственными духовными свойствами и совершенствами, это, конечно, не подлежитъ спору. Богъ, не какъ абстрактное понятіе идеалистической философіи объ абсолютной безличной субстанціи, но какъ предметъ живаго религіознаго сознанія; есть Существо, обладающее сознаніемъ, разумомъ, волею, нравственными совершенствами, — такими свойствами, слабое и ограниченное отображеніе которыхъ мы находимъ въ высшей и лучшей сторонѣ нашего собственнаго существа. Не входя здѣсь въ разясненіе вопроса, на чемъ основывается наше дѣйствительное право приписывать Богу въ идеальномъ значеніи тѣ свойства, которыя въ ограниченномъ видѣ сами имѣемъ ¹⁾, разясненіе, которое для по-

¹⁾ Основаніе, почему мы приписываемъ Божеству не только онтологическія (вѣчность, безконечность, самобытность), но и духовныя свойства, заключается въ самой идеѣ о Богѣ. Не потому мы приписываемъ Богу сознаніе, мудрость, свободу и пр., что сами ихъ имѣемъ, (мы не нашли-бы ни логическихъ, ни психологическихъ мотивовъ къ перенесенію этихъ свойствъ на Божество), но

слѣдователей разсматриваемой нами гипотезы, не имѣло-бы значенія, замѣтимъ, что ими опускается изъ виду самое главное и существенное отличіе свойствъ, приписываемыхъ нами Божеству, отъ аналогичныхъ человѣческихъ свойствъ, — это ихъ *абсолютный* характеръ. Мы приписываемъ Богу не просто мудрость, волю, святость, но безконечную мудрость или всевѣдѣніе, безконечное могущество, безконечную святость. Эта черта безконечности, которая такъ характеристична въ понятіи о Богѣ, что многіе философы довольствовались ею одною для опредѣленія понятія о Богѣ, называя Его просто существомъ безконечнымъ, абсолютнымъ, какъ мы замѣтили, никоимъ образомъ не можетъ быть дана въ представленіи конечныхъ и ограниченныхъ предметовъ, ни выведена изъ нихъ при помощи расширенія и преувеличенія фантазіею ихъ конечныхъ предѣловъ. Если-же, вопреки этому, Фейербахъ утверждаетъ, будто въ понятіи безконечности мы выражаемъ только сознаніе безконечности нашего сознанія, безконечности нашей способности чувствованія, безконечность нашей мыслительной силы, то онъ въ защиту своей гипотезы выдумываетъ совершенно немыслимый психологическій фактъ. Напротивъ, мы очень ясно и опредѣленно сознаемъ ограниченность нашего сознанія, нашего чувства, нашего мышленія, какъ по отношенію къ объему (его ограниченность условіями пространства и времени), такъ и по отношенію къ содержанію (его недостатки и несовершенства). Ни о какой собственной безконечности наше сознаніе рѣшительно не знаетъ; если-же мы представ-

потому, что онъ заключаются въ самой идеѣ всесовершеннаго Существа. Не потому мы приписываемъ Богу разумъ, жизнь, свободу и проч., что сами ихъ имѣемъ, но потому сами ихъ имѣемъ, что они первоначально и въ высшей степени заключаются въ Богѣ. Откровеніе прекрасно объясняетъ намъ право, по которому мы приписываемъ Богу духовныя силы и совершенства, какія сами имѣемъ, когда учимъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію и подобію; что поэтому его разумъ, свобода и вообще всѣ совершенства суть отображенія безконечныхъ совершенствъ Творца. Если человѣкъ есть образъ Творца, то естественно, что онъ усматриваетъ въ своемъ Первообразѣ въ высшей степени тѣ свойства, которыя составляютъ богоподобіе его природы. Человѣкъ, вѣрно замѣчаетъ Якоби, потому необходимо антропоморфизмуетъ Бога, что Богъ создавалъ его теоморфизировалъ.

ляемъ себѣ безконечное сознаніе, безконечное мышленіе и пр., то это отъ того что предикать безконечности привносимъ отънуды (изъ присущей нашему уму идеи о Богѣ), а не извлекаемъ его изъ наблюденія надъ собственнымъ существомъ. Итакъ идея о Богѣ, какъ о Существомъ абсолютномъ, не можетъ быть дана какимъ-либо сознаніемъ ограниченныхъ, человѣческихъ свойствъ, и притомъ не только наличныхъ и дѣйствительныхъ, о которыхъ говоритъ Фейербахъ, но и возможныхъ и предполагаемыхъ ¹⁾,

¹⁾ Относительно послѣднихъ приведемъ вполне вѣрное разсужденіе Декарта. Замѣтивъ, что человѣкъ, существо конечное, не могъ-бы имѣть понятія о субстанціи безконечной, если-бы такое понятіе не было положено въ немъ какою-либо дѣйствительно безконечною субстанціею, онъ спрашиваетъ за тѣмъ: „но можетъ быть я что нибудь больше, чѣмъ воображаю, и что всѣ совершенства, которыя я приписываю природѣ Божества, находятся во мнѣ какимъ нибудь образомъ въ возможности, хотя они еще не проявились и не обнаружили себя дѣйствіями? Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое сознаніе возрастаетъ и усовершенствуется мало по-малу, и я не вижу ничего, что могло-бы воспрепятствовать такому большому и большому его возрастанію даже въ безконечность; не вижу, почему-бы, когда оно такимъ образомъ возрастетъ и усовершится, не могъ-бы и собственными средствами приобрѣсть и всѣ другія совершенства божеской природы, и почему-бы возможность или сила, которую я имѣю для приобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была-бы достаточною и для того, чтобы произвести въ моемъ умѣ и ихъ идеи?“

„Однако-же, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого не можетъ быть. Правда, что мои познанія съ каждымъ днемъ приобрѣтаютъ новую степень совершенства и что въ моей природѣ гораздо болѣе заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительности; но тѣмъ не менѣе эти преимущества ни коимъ образомъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего не встрѣчается только въ возможности, но все есть въ дѣйствительности и на самомъ дѣлѣ. И не служитъ-ли неопровержимымъ и самымъ вѣрнымъ доказательствомъ моего несовершенства въ сознаніи моемъ даже то, что оно возрастаетъ постепенно и что мои совершенства умножаются мало по-малу? Далѣе, хотя мои совершенства умножаются болѣе и болѣе, тѣмъ не менѣе меня не оставляетъ сознаніе, что моя природа никогда не сдѣлается безконечною, потому что никогда не достигнетъ такой степени совершенства, чтобы не была способна приобрѣсть еще высшее какое-либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ и въ столь высокой степени, что Онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству, какимъ обладаетъ. Наконецъ, я хорошо знаю и то, что объективная сущность идеи не можетъ быть произведена существомъ, которое существуетъ только въ возможности, и которое, собственно говоря, есть ничто, но только существомъ дѣйствительнымъ“. *Oeuvres de Descartes. Ed. p. I. Simon. 1860. Medit. III, p. 91—96.*

Но можетъ быть тотъ признакъ абсолютности по бытію и совершенствамъ, который мы считаемъ существеннымъ въ идеѣ о Богѣ, вовсе не имѣетъ такого значенія и произвольно придуманъ и внесенъ въ эту идею философами, для спасенія ея раціональнаго, а не эмпирическаго происхожденія? Въ дѣйствительномъ религіозномъ сознаніи, говорятъ намъ, вовсе нѣтъ этого признака; боги и божества различныхъ религій вовсе не суть абсолютныя существа съ абсолютными совершенствами, но ограниченныя, хотя и превосходящія насъ, существа. Обыкновенная, а не абстрактная религіозная идея, есть въ точномъ смыслѣ антропоморфическая идея,—не болѣе.

Правда, въ языческихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ характеристическая идея абсолютнаго бытія и совершенства не всегда выступаетъ со всею ясностію и рѣшительностію, отъ чего мы и называемъ эти вѣрованія ложными, неудовлетворительными. Но было-бы большою ошибкою думать, чтобы она въ нихъ вовсе не выражалась, хотя въ чертахъ смутныхъ и неясныхъ, въ чувственныхъ образахъ и символахъ, которыя по самому своему характеру не способны служить точнымъ выраженіемъ понятія о Богѣ. Боги языческихъ народовъ дѣйствительно напоминаютъ идеализированныхъ людей, но въ то же время религіозное сознаніе человѣка не только не отождествляетъ ихъ съ людьми, но ясно выражаетъ мысль о безусловномъ превосходствѣ и противоположности божества человѣку. Въ этомъ и заключается противорѣчіе язычества самому себѣ, которое въ послѣдствіи и повело къ его разрушенію. Какъ-бы ни были несовершенны антропоморфическія религіи, но во всѣхъ ихъ ясно выражается мысль, что подъ человѣческими формами и символами, они вовсе не думаютъ представлять какое-либо существо, хотя отличное отъ человѣка, но по природѣ сходное съ нимъ; напротивъ, въ самыхъ несовершенныхъ антропоморфическихъ представленіяхъ, человѣкъ думаетъ выразить выше-человѣческія, абсолютныя совершенства существа высочайшаго. Вотъ отъ чего въ своемъ понятіи о Божествѣ онъ не только соединяетъ совершенныя черты, какія замѣчаетъ въ человѣкѣ, но преувеличиваетъ ихъ до возможныхъ, доступныхъ его пониманію о безконечномъ совершенствѣ размѣровъ. Въ этомъ

преувеличені, которое не имѣло-бы смысла, если-бы подъ видомъ божества человѣкъ безотчетно хотѣлъ выразить понятіе только о своемъ, хотя-бы то идеализованномъ я, ясно выражается попытка незрѣлаго ума выразить въ единственно доступной ему, чувственной формѣ понятіе объ абсолютномъ существѣ и абсолютныхъ совершенствахъ. Глубокое сознаніе того, что не смотря на антропоморфическія черты, божество на самомъ дѣлѣ противоположно человѣку, въ языческихъ религіяхъ выражается и въ томъ фактѣ, что въ нихъ довольно ясно отличаются идеальные, божественные люди отъ боговъ въ точномъ смыслѣ. Во всѣхъ религіяхъ мы находимъ представленія объ идеальномъ человѣкѣ, выражающееся то въ легендахъ о святыхъ мужахъ, то въ эпическихъ сказаніяхъ о герояхъ. Если-бъ вся религія состояла только въ идеализаціи человѣка, то религіозное сознаніе было-бы вполне удовлетворено этими сказаніями. Но оно всегда отличаетъ эти идеалы отъ представленій о Божествѣ, какъ-бы иногда ни казались эти идеально совершенные люди въ языческихъ религіяхъ похожими на боговъ. Въ представленіи божества человѣкъ съ полнымъ сознаніемъ, не допускающимъ никакого самообольщенія, хочетъ выразить не себя, какимъ онъ долженъ быть, но понятіе о Существо, какимъ онъ никогда не можетъ быть и которое превышаетъ границы его природы. Такимъ образомъ между божествомъ и человѣкомъ, даже идеальнымъ, всеобщее религіозное сознаніе полагаетъ безконечное различіе; оно ясно чувствуетъ, что человѣкъ "никогда" не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ представляетъ Божество. Это видно и изъ того еще, что кромѣ различенія боговъ отъ идеальныхъ людей, во всѣхъ почти, сколько нибудь развитыхъ религіяхъ, мы находимъ, не смотря на антропоморфическія представленія о Божествѣ, болѣе или менѣе ясныя выраженія о непостижимости Божества—о томъ, что оно недоступно человѣческому познанію, что оно выше всѣхъ конечныхъ опредѣленій и чувственныхъ его изображеній; таковы напр. описанія Браммы въ индійской религіи, Аммуна въ египетской и т. п. Объ этихъ ясныхъ фактахъ сознательнаго различенія "человѣческаго идеала отъ идеи Божества, ничего не хочетъ знать рассматриваемая нами

теорія, а между тѣмъ они рѣшительно опровергаютъ ее, такъ какъ показываютъ, что религіозному сознанию даже на низшихъ ступеняхъ его, совершенно чуждо то недоразумѣніе, по которому будто-бы человѣкъ принялъ олицетвореніе своего я за отдѣльное отъ себя существо.

Такимъ образомъ, даже на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія, мы встрѣчаемъ, не смотря на неудовлетворительность внѣшняго выраженія, довольно ясно обозначенными существенныя черты идеи Божества, отличающія ее отъ субъективныхъ идеальныхъ представленій. Само собою понятно, что эти черты еще съ большею ясностію выступаютъ въ болѣе совершенныхъ религіозныхъ и філософскихъ понятіяхъ о Богѣ. На этой ступени религіознаго сознанія антропоморфизмъ ясно представляется человѣку неудовлетворительною формою религіозной истины, и онъ стремится познать Божество при помощи чистыхъ понятій разума. Если-бы теперь антропоморфизмъ былъ сущностью религіи, а фантазія ея органомъ, то какъ скоро нашъ разумъ достигъ бы до признанія неудовлетворительности антропоморфическихъ представленій, религія сама собою должна-бы уничтожиться. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Мыслители Греціи, впервые ясно сознавшіе нелѣпость антропоморфизма народной религіи, не отвергли вмѣстѣ съ тѣмъ основной истины всякой религіи,—идеи о Богѣ. Религія христіанская, возвѣстившая людямъ истинное понятіе о Богѣ, какъ Существо совершенно отличномъ отъ міра, окончательно разсѣявшая ложь міеологическихъ представленій, тѣмъ не менѣе послужила источникомъ новаго истиннаго религіознаго знанія. Мыслители міра христіанскаго, подвергавшіе глубокому анализу всѣ понятія нашего разума, неужели опять могли обмануться относительно дѣйствительнаго содержанія идеи о Богѣ и до Фейербаха не могли догадаться, что понятіе о Богѣ и понятіе о человѣкѣ въ сущности тождественны? Многие изъ нихъ прямо отрицали отъ Божества все, что сколько нибудь напоминало черты конечнаго духа и природы, но тѣмъ не менѣе не отрицали вмѣстѣ съ тѣмъ знанія и истины понятія о Богѣ.

Все это показываетъ, что въ дѣйствительности религіозная идея далеко не исчерпывается тѣмъ скуднымъ содержаніемъ,

какое даетъ ей Фейербахъ; она выходитъ далеко за предѣлы антропоморфизма, что и показываетъ, что послѣдній составляетъ не сущность, а только одну изъ формъ этой идеи и притомъ форму далеко не всеобщую ¹⁾).

В. Гудрявцевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Дѣйствительно, принимая во вниманіе всю совокупность религіозныхъ вѣрованій человѣчества, легко замѣчаемъ, что такъ называемый антропоморфизмъ вовсе не составляетъ существенной принадлежности даже языческихъ религій, такъ что независимо отъ ложности содержанія, теорія Фейербаха и сама по себѣ оказывается крайне одностороннею. Такъ, и на низшихъ ступеняхъ религіи мы видимъ почитаніе Божества не подъ одною только формою идеальнаго человѣка, но и подъ видомъ неодушевленныхъ предметовъ природы (фетишизмъ), свѣтилъ небесныхъ (саббизмъ), животныхъ (зоолатризмъ). Далѣе, мы видимъ сравнительно высшія формы религіознаго сознанія, гдѣ Божество отождествляется съ силами и явленіями неодушевленной природы, напр. въ религіяхъ персидской и египетской. Если и являются здѣсь антропоморфическія представленія, то они служатъ не для изображенія Божества, какъ идеальнаго человѣка, но для символическаго обозначенія силъ природы. Фантазія въ человѣческихъ чертахъ думаетъ выразить здѣсь вовсе не человѣка въ его идеальномъ совершенствѣ, а силы природы, не имѣющія ничего общаго съ человѣкомъ. Такъ напр. въ религіи Египта въ видѣ челоѣкообразныхъ боговъ и богинь олицетворяются отвлеченныя понятія духа и матеріи, пространства и времени, эмпирическія представленія солнца, луны, небеснаго свода, рѣки Нила и пр. Всѣ эти формы религіозныхъ вѣрованій рѣшительно необъяснимы съ точки зрѣнія Фейербаха. Какое отношеніе къ идеализаціи нашего собственнаго я можетъ имѣть напр., свѣтъ и тьма, пространство и время, солнце и луна. Очевидно въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, внѣшней оболочкою которыхъ служатъ подобнаго рода представленія, челоѣкъ ищетъ не себя самого, а нѣчто такое, что кажется ему высшимъ его самого.

ОНТОЛОГИЯ

или

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БЫТИИ ВООБЩЕ.

(По В. Bowne'у).

(Продолженіе *).

4. Результатъ предъидущаго изслѣдованія болѣе отрицательный, чѣмъ положительный. Мы пришли къ тому заключенію, что бытіе должно быть понимаемо, какъ нѣчто опредѣленное и специфическое, но еще не касались specialнаго содержанія этого понятія. *Что-же такое бытіе?* Оно часто опредѣляется, какъ субстанція или субстратъ. Оно есть то, что имѣетъ качества. Но подобныя опредѣленія чисто формальны и не показываютъ, какъ должно понимать эту субстанцію, чтобы сдѣлать ее соотвѣтствующею назначенной ей роли въ объясненіи міра. Будетъ полезно нѣсколько измѣнить вопросъ и спросить, что мы разумѣемъ, приписывая вещамъ бытіе? Могутъ сказать, что бытіе есть простая идея и не допускаетъ никакого объясненія. Но если мы признаемъ это, во всякомъ случаѣ должно быть какое-нибудь основаніе для утвержденія, что вещи существуютъ. Если бытіе и небытіе совершенно неопредѣлимые понятія, тогда все-же долженъ быть какой-нибудь признакъ, по которому мы отличаемъ одно отъ другаго; въ противномъ случаѣ было-бы не болѣе основаній для

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 6.

утвержденія, что вещь существуетъ, чѣмъ для утвержденія, что она не существуетъ. Здравый смыслъ ищетъ этого признака прежде всего въ феноменахъ, чувственно воспринимаемыхъ. Реально то, что можетъ быть видимо или осязаемо. Но онъ скоро замѣчаетъ несостоятельность этого взгляда. Здравый смыслъ признаетъ, что вещи существуютъ, хотя онѣ въ данное время бываютъ невидимы и неосязаемы, и что существуютъ многія вещи, которыя никогда не могутъ быть видимы или осязаемы. Онъ не можетъ полагать существованія даже матеріальныхъ объектовъ въ ихъ постоянной восприимчивости каждымъ при соотвѣтствующихъ условіяхъ. Постоянная и регулярная возможность феноменовъ не есть то, что здравый смыслъ разумѣетъ подъ матеріальнымъ объектомъ. Онъ понимаетъ, что воспріятіе скорѣе узнаетъ, чѣмъ создаетъ вещи, и что поэтому ихъ бытіе въ себѣ есть нѣчто большее, чѣмъ ихъ воспринимаемое бытіе. Но все это дѣлаетъ для насъ только еще болѣе важнымъ узнать, что составляетъ отличительный признакъ бытія. Если этотъ признакъ не можетъ быть найденъ въ чувственныхъ феноменахъ, то его должно искать въ чемъ-либо другомъ.

Вещи, даже и не воспринимаемыя, все-таки считаются существующими, вслѣдствіе того убѣжденія, что онѣ, хотя и не воспринимаются, но находятся во взаимодействіи одна съ другой, взаимно опредѣляя и опредѣляясь одна другою. Вещи отличаются отъ несуществующаго именно этою силою дѣйствія и взаимнаго опредѣленія. Когда это опускается нами изъ виду, то утвержденіе ихъ существованія совершенно не имѣетъ никакого ни основанія, ни смысла. Вещи, называемыя существующими, могутъ быть въ этомъ случаѣ съ одинаковымъ правомъ названы не существующими. Разсматривая понятіе о чистомъ бытіи, мы замѣтили, что только опредѣленное можетъ существовать; теперь мы должны дополнить это положеніе, прибавивъ, что только опредѣляющее имѣетъ существованіе.

Такое заключеніе представляетъ для насъ единственное средство спасти себя отъ Берклеева идеализма. Бытіе само по себѣ не есть фактъ опыта, но скорѣе умственное данное.

Опытъ имѣеть дѣло только съ феноменами, а бытіе полагается для ихъ объясненія. Но феноменальный міръ обнаруживаетъ непрерывныя измѣненія и движенія; и для объясненія этихъ измѣненій и движеній мы должны предполагать существованіе дѣятеля или дѣятелей, которые ихъ производятъ. Дѣятель и дѣйствіе суть двѣ основныя категоріи мысли; объясненіе всякаго феномена состоитъ въ отнесеніи его, какъ дѣйствія, къ извѣстному дѣятелю, какъ его причинѣ. Поэтому, тѣ вещи, которыя мы полагаемъ для объясненія феноменального міра, должны быть рассматриваемы, какъ его дѣятельное основаніе. Отсюда становится яснымъ, что бытіе необходимо признать дѣятельнымъ по самому его существу; при всякомъ другомъ пониманіи его, оно не соотвѣтствовало-бы фактамъ. Мы не можемъ дать себѣ никакого отчета ни относительно дѣйствія вообще, ни относительно природы и перемѣнъ феноменального міра, принимая не дѣятельное основаніе бытія. Очевидно, что только дѣятельное можетъ объяснять дѣйствіе. Отсюда причинность есть отличительный признакъ бытія. Нѣчто существующее не можетъ не быть причиной чего-нибудь. Все, что признается существующимъ, должно быть способнымъ къ дѣйствію въ какой-бы то ни было формѣ.

5. Но здѣсь является возраженіе со стороны здраваго смысла, и мы должны рассмотреть его, прежде чѣмъ идти далѣе. Могутъ сказать, что есть также чисто *пассивное бытіе*, между тѣмъ какъ мы признали всякое бытіе дѣятельнымъ или причиннымъ. Наше опредѣленіе относится только къ одной области бытія и игнорируетъ другую. Здравый смыслъ, поэтому, побуждаетъ исправить сдѣланное опредѣленіе, въ такомъ смыслѣ, что бытіе есть не только тѣ, что можетъ дѣйствовать, но и тѣ, что можетъ быть предметомъ дѣйствія. Нѣтъ никакого препятствія согласиться, что всякая реальность относится къ тому или другому изъ этихъ двухъ классовъ. Но поправки нельзя допустить. Понятіе о чисто пассивномъ бытіи есть ошибочная абстракція отъ нашего внѣшняго опыта. Матерія кажется намъ только инертной; мы совершенно опускаемъ при этомъ изъ виду и ея

силу сопротивленія и реакціи, благодаря которой мы узнаемъ о ея существованіи, и ученіе физики касательно ея динамической природы. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ понятію о пассивномъ бытіи, которое служитъ только объектомъ дѣятельности для другаго бытія. Но, по-истинѣ, это понятіе есть чистое противорѣчіе. Дѣйствіе на нѣчто такое, что не можетъ реагировать, есть тоже самое, что дѣйствіе на ничто. Для того, чтобы бытіе стало предметомъ дѣйствія, оно должно быть способно реагировать и обуславливать собою дѣятеля; такимъ образомъ оно подходитъ подъ общее понятіе дѣятелей, или вещей, способныхъ опредѣлять собою другія вещи. Гдѣ этого нѣтъ, тамъ дѣйствіе не есть дѣйствіе на что-нибудь, но чистое твореніе и объекта дѣйствія, и его результата. Во взаимодействіи между вещами реакція вещи, служащей предметомъ дѣйствія, составляетъ необходимый факторъ въ произведеніи извѣстнаго результата. Не рѣдко о матеріи говорятъ, какъ о пассивномъ объектѣ силы; но объектъ безъ какой-нибудь собственной своей силы не былъ-бы объектомъ. Она называется также проводникомъ силы; но не говоря уже о томъ, въ какомъ смыслѣ матерія можетъ быть проводникомъ, очевидно, что то, что не имѣетъ силы въ самомъ себѣ, не можетъ быть и проводникомъ силы. Еще болѣе образно матерія сравнивается съ повозкой, въ которую запряжена сила, везущая ее; но повозка не могла-бы быть приведена въ движеніе, если-бы ея собственныя силы сдѣлленія и сопротивленія не давали ей извѣстной устойчивости и прочности. Подобнымъ-же образомъ и рычагъ не могъ-бы передавать дѣйствія, если-бы лишенъ былъ названныхъ силъ. Поэтому, хотя различеніе между бытіемъ, которое дѣйствуетъ, и бытіемъ, которое служитъ предметомъ дѣйствія, имѣетъ извѣстное значеніе на практикѣ, но оно не должно быть употребляемо въ метафизикѣ; оба эти класса должны быть рассматриваемы, какъ дѣятельные. Если-бы, однакоже, кто-нибудь продолжалъ настаивать на допущеніи пассивнаго бытія, тотъ долженъ былъ-бы показать, чѣмъ понятіе такого бытія отличается отъ понятія небытія.

Допустимъ, впрочемъ, что понятіе это само по себѣ воз-

можно. Мы все-таки можемъ спросить: какую пользу въ дѣлѣ объясненія вселенной можетъ принести намъ это допущеніе пассивнаго бытія? Чему оно можетъ служить основаніемъ, или что можетъ собою объяснять? Нужды нѣтъ, скажутъ на это,—объясняетъ оно что нибудь, или нѣтъ: оно дано въ опытѣ, какъ фактъ, и мы постоянно приходимъ въ соприкосновеніе съ нимъ чрезъ посредство нашихъ чувствъ. Спрашивается опять, какъ мы можемъ знать это? Простое существованіе вещи не есть достаточное основаніе для ея воспріятія; если бы это было такъ, мы должны были бы воспринимать все существующее. Поэтому, для воспріятія вещи необходимо нѣкоторое соотвѣтственное дѣйствіе ея на насъ, если не со стороны самой вещи, то со стороны чего-нибудь другаго. Но, по предположенію, это пассивное бытіе не дѣйствуетъ на насъ; слѣдовательно, мы можемъ воспринимать его только потому, что какое-нибудь другое бытіе дѣйствуетъ на насъ. Пассивное бытіе, такимъ образомъ, не только не объясняетъ ничего, но самое существованіе его можетъ быть узнано не иначе, какъ чрезъ откровеніе. Теперь, если мы примемъ во вниманіе, что это бытіе ничего не дѣлаетъ и ничего не объясняетъ, и что всѣ дѣйствія на насъ, благодаря которымъ мы узнаемъ о его существованіи, суть дѣятельности чего-нибудь другаго, мы увидимъ, что нѣтъ и не можетъ быть никакого основанія для введенія такого фактора въ наше міросозерцаніе.

Обратимъ-ли мы вниманіе на различіе между бытіемъ и небытіемъ, или на функцію разсматриваемаго понятія въ философіи, будетъ одинаково очевидно, что только причинное или дѣятельное можетъ имѣть реальное существованіе. Но предразсудки, внушенные намъ чувствами, такъ вкоренены въ насъ, что только подробная ихъ критика можетъ освободить насъ отъ нихъ. Такъ, вопреки всему, что было сказано, мы можемъ встрѣтить возраженіе, что матерія, конечно, инертна и недѣятельна, и что она-то представляетъ наиболѣе рѣзкое доказательство того, что не все бытіе дѣятельно или причинно. Но если матерія недѣятельна по существу, какъ мы знаемъ, что она существуетъ? По опредѣленію ея, она не

дѣлаетъ ничего, и потому ни изъ какого дѣйствія матеріи мы не можемъ узнать о ея существованіи. И чѣмъ отличается это существованіе отъ простой идеи существованія. Но взглянемъ еще съ другой точки зрѣнія на рассматриваемое возраженіе. Если мы признаемъ, что матерія подлинно существуетъ, а не есть только обнаруженіе какой-нибудь основной силы, мы должны допустить, что ея природа совершенно отлична отъ того, чѣмъ она кажется. Начнемъ съ того, что реальность матеріи составляетъ множество невидимыхъ элементовъ, и ея бездѣйствіе есть только кажущееся. Видимая матерія не имѣетъ истиннаго бытія; только элементы истинно существуютъ. И эти элементы не имѣютъ свойствъ матеріальности, которыя принадлежатъ массѣ, но своими взаимодействіями они даютъ основу матеріальности. Какъ элементы химическаго соединенія не имѣютъ свойствъ соединенія, но производятъ ихъ, такъ и элементы вообще не имѣютъ свойствъ массы, но производятъ ихъ. И масса происходитъ не вслѣдствіе простаго накопленія элементовъ въ какомъ-нибудь мѣстѣ, подобно тому, какъ куча кирпичей происходитъ отъ складыванія ихъ рядомъ; напротивъ, отношеніе между элементами есть чисто динамическое. Плотность массы не есть интеграль плотностей элементовъ, но зависитъ отъ извѣстнаго равновѣсія между притяженіемъ и отталкиваніемъ среди элементовъ. Ея сопротивленіе перелому и растягиванію зависитъ не отъ непрерывности бытія, но отъ притяженій, которыя удерживаютъ части одну возлѣ другой. Поэтому, матеріальность есть только феноменальный продуктъ динамизма, лежащаго въ основѣ ея. И въ этомъ подпольномъ царствѣ происходитъ, какъ учитъ физика, непрерывная дѣятельность. Каждая вещь находится въ чрезвычайно сложныхъ отношеніяхъ взаимодействія къ каждой другой вещи. Признавая этотъ фактъ, мы видимъ, что приведенное указаніе опыта относительно недѣятельнаго бытія имѣетъ значеніе лишь относительно феноменовъ. Конечно, никто не отрицаетъ феноменовъ покоя и бездѣйствія, но физика показываетъ, что они суть только феноменальные результаты непрерывныхъ основныхъ дѣятельностей. Статическое состояніе

(equilibrium) есть только уравновѣшенное дѣйствіе. Покой есть результатъ согласныхъ, совпадающихъ дѣятельностей системы. Къ такому взгляду склоняется физика, и всякій другой взглядъ сдѣлалъ бы матерію чистымъ феноменомъ. Только на основаніи динамической теоріи матеріи можетъ быть утверждаемо подлинное существованіе послѣдней.

Но законъ инерціи, далѣе могутъ возразить,—безъ сомнѣнія есть одинъ изъ наиболѣе твердо установленныхъ законовъ. Вся механика основывается на немъ, и результаты постоянно оправдываютъ его. Это возраженіе такъ-же неудачно, какъ и предъидущія. Оно основывается скорѣе на этимологіи слова, чѣмъ на его смыслѣ. Законъ инерціи имѣетъ двойное значеніе. Онъ, во-первыхъ, не отрицаетъ дѣятельности со стороны элементовъ, но только произвольность въ отношеніи къ ихъ пространственнымъ отношеніямъ. Ни одинъ элементъ не можетъ измѣнить своихъ пространственныхъ отношеній безъ помощи какого-нибудь другаго элемента. Если онъ находится въ покоѣ, онъ долженъ такъ оставаться; если онъ—въ движеніи, онъ долженъ пребывать въ движеніи, пока не подвергнется какому-нибудь дѣйствию со-внѣ. Но указанный законъ не отрицаетъ, что группа элементовъ можетъ, вслѣдствіе своихъ взаимодѣйствій, пройти черезъ цѣлый рядъ разнообразныхъ внутреннихъ перемѣнъ. Тотъ фактъ, что названіе матеріи единично, часто заставляетъ забывать, что самая вещь, обозначаемая этимъ словомъ, множественна; и такимъ образомъ получается заключеніе, что законъ инерціи не допускаетъ никакого дѣйствія со стороны элементовъ. Вторая черта названнаго закона состоитъ въ томъ, что каждая матеріальная вещь оказываетъ сопротивленіе всякой перемѣнѣ ея пространственныхъ отношеній; отсюда выраженіе: „сила инерціи“, которое такъ скандализировало этимологистовъ. Въ томъ и другомъ смыслѣ ученіе объ инерціи довольно далеко отъ утвержденія чистой пассивности матеріи. Въ нашемъ опытномъ знаніи матеріи, поэтому, нѣтъ ничего, что находилось-бы въ противорѣчій съ доктриной, что всякое бытіе дѣятельно или причинно.

6. Мы старались выпроводить чистое бытіе за дверь, но оно угрожаетъ возвратиться къ намъ чрезъ окно. Скажутъ, что сдѣланное опредѣленіе бытія не есть опредѣленіе, а только указываетъ признакъ, который долженъ имѣть бытіе; но что позади силы, которою бытіе отличается отъ небытія, лежитъ самое бытіе, и мы должны узнать, что такое оно. Понятіе причины допускаетъ разложеніе на идеи бытія и силы, такъ что причина есть соединеніе обѣихъ этихъ идей. Бытіе имѣетъ силу, а сила присуща бытію. Въ отвѣтъ на это возраженіе должно сказать, что отдѣльность означенныхъ идей можно допустить только въ мысли, а не въ реальности. Попытка раздѣлить ихъ въ дѣйствительности приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, а это показываетъ, что различеніе ихъ есть чисто логическое. Мы должны, поэтому, рассмотреть метафизическое значеніе присущности.

На вопросъ: въ какомъ смыслѣ вещь имѣетъ или владѣетъ силой, обыкновенно дается такой отвѣтъ: сила присуща вещи. Но это только измѣняетъ вопросъ, потому что значеніе этой присущности не ясно. Некритическая мысль довольствуется немногими чувственными образами и не преслѣдуетъ задачи дальше. Спицы въ колесѣ, гвозди въ бревнѣ, или иглы въ подушкѣ, иллюстрируютъ для ненаучнаго мышленія фактъ присущности. Матерія, которая для людей, поработанныхъ чувствомъ, всегда представляетъ типъ бытія, не сама въ себѣ исполнена силъ, но силы пребываютъ и какъ-бы сидятъ въ ней. Благодаря имъ, матерія становится дѣятельной, а силы пріобрѣтаютъ въ ней объектъ, опору или субстратъ и т. п. Эти силы дѣлаютъ все, что дѣлается; онѣ служатъ причинами всякаго измѣненія, качества и различія, а матерія предполагается доставляющей имъ мѣстопробываніе. Это—ходячій взглядъ; въ нѣкоторыхъ изъ своихъ формъ онъ лежитъ въ основѣ очень многихъ изъ нашихъ научныхъ возрѣній. По этому взгляду, есть раздѣленіе труда въ реальности. Одна часть просто существуетъ и доставляетъ бытіе. Она ничего не дѣлаетъ, а только *есть*. Дѣятельности потомъ доставляются силою, которая находитъ для себя въ

бытіи мѣсто, жилище, опору и т. п. Есть, такимъ образомъ, нѣкоторое ядро реальности, которое остается неизмѣннымъ при всѣхъ измѣненіяхъ вещи и доставляетъ ей необходимую устойчивость; его окружаетъ измѣняющаяся атмосфера дѣяльностей, которыя приписываются силѣ. Но очевидно, что здѣсь мы опять впадаемъ въ оставленное понятіе чистаго бытія. Такое бытіе не даетъ объясненія для силы. Оно есть чистое отрицаніе и не имѣетъ совсѣмъ никакого значенія. Чистое бытіе и сила не находятся ни въ какомъ отношеніи между собою, исключая отношенія взаимнаго противорѣчія. Единственно возможное основаніе для допущенія такого бытія было-бы то, что сила должна имѣть какую-нибудь опору; но очевидно, что это пассивное отрицаніе всякой определенности въ бытіи не можетъ служить опорой ничему. Сила въ такомъ случаѣ поддерживала-бы сама себя, и такимъ образомъ мы пришли-бы къ неоднократно появлявшейся доктринѣ о томъ, что реальность есть не что иное, какъ сила. Существованіе силы не уполномочивало-бы насъ на утвержденіе безсилія, а безсиліе не могло-бы быть рассматриваемо, какъ источникъ силы. Эти трудности показываютъ, что различіе между бытіемъ и силой есть только логическое.

Дѣло въ томъ, что въ этомъ раздѣленіи между вещью и ея силою мы оказываемся жертвою языка. Чтобы говорить о чемъ-либо, мы должны усвоить форму сужденія и полагать вещь, какъ субъектъ, а атрибутъ, какъ предикатъ. Этимъ путемъ языкъ производитъ нереальное различеніе между вещью и ея атрибутами, а ненаучная мысль ошибочно принимаетъ это логическое различеніе за реальное. Между тѣмъ языкъ часто дѣлаетъ различеніе между вещью и ею самою. Такъ, о человѣкѣ часто говорится, что онъ имѣетъ умъ или душу. Здѣсь человѣкъ оказывается владѣтелемъ самого себя; и только когда мы спросимъ, кто этотъ владѣтель и какъ онъ владѣетъ душой, мы узнаемъ, что языкъ сыгралъ съ нами шутку и что человѣкъ не имѣетъ душу, но самъ есть душа. Въ дѣйствительности вещи не представляютъ различія субстанціи и атрибутовъ, которое онѣ имѣютъ въ нашей мысли. Онѣ не состоятъ изъ субъек-

товъ, къ которымъ предикаты присоединяются отвнѣ, какъ будто они могутъ существовать независимо отъ предикатовъ; но они существуютъ только въ предикатахъ. Такъ, мы говоримъ, что треугольникъ имѣетъ стороны и углы; но достаточно минутнаго размышленія, чтобы убѣдиться, что треугольникъ существуетъ только въ своихъ специфическихъ атрибутахъ. Если-бы мы допустили, что треугольникъ въ дѣйствительности можетъ быть отдѣленъ отъ его атрибутовъ, мы впали-бы въ абсурдъ. Мы не могли-бы показать ни того, какъ треугольникъ существуетъ независимо отъ своихъ атрибутовъ, ни того, какъ атрибуты присоединяются къ нему. Но различіе между вещію и ея силою именно такого рода. Оно вполне законно въ мысли; но мы не можемъ признать, чтобы оно представляло реальное различіе въ вещи, не впадая въ понятіе чистаго бытія и сопровождающія его трудности. Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ заключенію, что бытіе и сила нераздѣльны въ дѣйствительности, и что они суть просто двѣ черты, на которыя недѣлимая реальность распадается для нашей мысли. Причинная реальность не можетъ быть рассматриваема, какъ содержащая въ себѣ какое-нибудь различіе субстанціи и атрибута или бытія и силы. Ее должно считатьъ дѣятельной единицей и потому несложной и недѣлимой.

7. Для дальнѣйшаго оправданія этого взгляда, намъ слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что сила во всякомъ случаѣ есть чистая абстракція и потому неспособна къ присущности. Что обыденная мысль разумѣетъ подъ этимъ выраженіемъ, то безъ сомнѣнія вѣрно; но мысль неправильно выражена. Мы говоримъ о душѣ или о физическихъ элементахъ, какъ имѣющихъ различныя силы, и такимъ образомъ возникаетъ мысль, что эти силы суть истинныя сущности въ вещи, лежащія въ основѣ всякой ея дѣятельности. Слѣдовательно, это не элементы притягиваютъ, а сила притяженія. Не атомъ дѣйствуетъ въ химическомъ соединеніи, но средство производитъ его. Если нагрѣтое или вазлектризованное тѣло производитъ различныя дѣйствія, не самое тѣло бываетъ дѣятелемъ, но теплота или электричество, вызванныя въ немъ.

Такимъ образомъ, атомъ оказывается связкой силъ, каждая изъ которыхъ независима отъ всѣхъ остальныхъ, но совокупность которыхъ какимъ-то страннымъ образомъ дѣлаетъ атомъ своимъ жилищемъ. Но этого вовсе нѣтъ. Эти отдѣльныя силы суть только абстракціи отъ различныхъ видовъ атомнаго дѣйствія. Если есть атомы, то дѣятелемъ въ каждомъ случаѣ бываетъ самъ атомъ, но такъ, что его дѣятельность не ограничивается однимъ какимъ-нибудь направлениемъ, а распадается на нѣсколько классовъ. Этотъ фактъ мы стараемся выразить въ понятіи объ отдѣльныхъ, присущихъ ему, силахъ, но онѣ не болѣе, какъ только описанія упомянутаго факта. Когда мы говоримъ, что элементъ имѣетъ силу тяжести, сродства и т. д., мы высказываемъ этимъ ничего болѣе, какъ то, что элементъ можетъ дѣйствовать этими различными путями. Силы—не отдѣльныя орудія, которыя вещь употребляетъ, но только отвлеченія отъ дѣйствія вещи. Каждое дѣйствіе атома въ какой-бы то ни было формѣ должно быть приписываемо самому атому, а не силамъ, находящимся въ немъ; и каждое дѣйствіе атома есть дѣйствіе всего атома. Всякій другой взглядъ ведетъ къ противорѣчію. Тоже самое истинно относительно другихъ примѣровъ. Воля, умъ и чувствительность—не независимыя силы въ душѣ, но только названія для различныхъ формъ дѣйствія души. Различеніе способностей въ душѣ есть удобная классификація при изученіи психологіи; но когда способности разсматриваются, какъ отдѣльные факторы въ душѣ, мы впадаемъ въ абсурдъ. Во многихъ трактатахъ прежней психологіи это различеніе было доведено до того, что душѣ не оставалось ничего болѣе, какъ только имѣть способности. Ученію о волѣ въ особенности этотъ взглядъ причинилъ большой вредъ. Воля была отдѣлена отъ разсудка и сдѣлана чѣмъ-то въ родѣ особой ипостаси; она обратилась почти въ слѣпой произволь, блуждающій въ темнотѣ безъ всякаго направленія, даваемого извнутри или извнѣ. Этимъ путемъ свобода была сведена на случайность, и вотъ явился детерминизмъ, какъ реакція. Но такой взглядъ на способности былъ наконецъ устраненъ изъ психологіи. Каждый актъ есть актъ не воли, а всей души. Каждое чувство есть аффектъ не чувствительности, но

всей души. Каждая мысль есть актъ не разсудка, но единой и нераздѣльной души. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ заключенію, что сила вообще не вещь или орудіе, но только отвлеченіе отъ дѣятельности какого-нибудь агента. Поэтому, вопросъ: какъ можетъ сила быть присущей бытію, устраняется, потому что выраженіе: „присущая сила“ представляетъ не реальность, а только отвлеченіе. Реальность всегда есть дѣятель. Какъ дѣятель могъ быть созданъ, мы не претендуемъ этого знать; но очевидно, что онъ не созданъ посредствомъ соединенія двухъ абстракцій: силы и чистаго бытія. Какъ дѣятель можетъ дѣйствовать, это также неизвѣстно; но очевидно, что мы не получаемъ никакого знанія о возможности этой дѣятельности, признавая твердое ядро инертной реальности въ дѣятелѣ.

Присущность, такимъ образомъ, не имѣетъ метафизическаго значенія. Реальность есть агентъ, единый и нераздѣльный, и этотъ агентъ дѣятеленъ съ начала до конца. Но чтобы объяснить дѣятельность, мы не довольствуемся самымъ агентомъ, но образуемъ абстракцію силы и вводимъ ее въ вещь. Когда форма дѣятельности множественна, мы образуемъ соотвѣтственное число этихъ абстракцій и приписываемъ каждой изъ нихъ отдѣльное существованіе въ вещи. Впослѣдствіи является чрезвычайное затрудненіе узнать, какъ эти силы присущи вещи, или какъ вещь можетъ пользоваться ими безъ добавочной силы пользованія ими. Затрудненіе разрѣшается взглядомъ, что эти присущія способности или силы суть только отвлеченія отъ дѣятельности одного нераздѣльнаго агента. Единственный случай, въ которомъ сила не есть такое отвлеченіе, представляетъ употребленіе этого понятія въ смыслѣ тождественномъ съ бытіемъ или существомъ, когда мы говоримъ о злыхъ, небесныхъ или невидимыхъ силахъ. Такое употребленіе понятія силы, вмѣсто понятія бытія, имѣетъ то преимущество, что освобождаетъ насъ отъ грубыхъ представленій, связанныхъ съ послѣднимъ словомъ; и вообще можетъ быть полезно для освобожденія себя отъ рабства чувственному опыту мыслить о реальной вещи всегда, какъ о силѣ. Въ этомъ смыслѣ слова должно сказать, что всѣ реальности міра суть силы, и что феноменальный міръ

есть только обнаруженіе скрытыхъ силъ. Такимъ образомъ, нельзя думать, что вещь существуетъ въ силу ядра реальности находящагося въ ней; но она признается реальностью только благодаря дѣятельности, посредствомъ которой она утверждаетъ себя, какъ опредѣляющій факторъ въ системѣ міра. Она существуетъ лишь въ своей дѣятельности и чрезъ нее. Бытіе и дѣйствіе нераздѣльны. Быть—значитъ дѣйствовать. Недѣятельное есть несуществующее.

8. Этотъ взглядъ не можетъ быть усвоенъ воображеніемъ, но исключительно разумомъ. Поэтому, онъ не доступенъ умамъ, которые постоянно мыслятъ въ чувственныхъ образахъ. Хотя разумъ показываетъ, что инертное ядро твердой реальности есть бесполезная и неосновательная фикція, они все-таки будутъ предпочитать то, что можетъ быть представлено воображеніемъ, тому, что можетъ быть только мыслимо. Но и болѣе высокіе умы найдутъ также нѣкоторыя трудности въ только что сдѣланныхъ опредѣленіяхъ бытія. Можно согласиться, что то, что никогда не дѣйствуетъ, не реально, но когда мы дѣлаемъ бытіе не отдѣлимымъ отъ дѣйствія, мы, кажется, заходимъ уже слишкомъ далеко. Нельзя допустить, что существующее всегда дѣятельно. Но это возраженіе опять есть продуктъ ошибочнаго чувственнаго опыта. Мы уже видѣли, что опытъ не доставляетъ никакого знанія о недѣятельномъ существованіи, и очевидно, что недѣятельное никогда не можетъ быть распознаваемо во внѣшнемъ опытѣ. Это понятіе представляетъ противорѣчіе; мы знаемъ о существованіи вещи только потому, что она дѣйствуетъ на насъ. Физика также дала намъ возможность видѣть далѣе мертваго покоя видимости; она ввела насъ въ міръ силъ, находящихся въ непрерывномъ и неутомимомъ дѣйствіи. Только въ душевной жизни мы можемъ надѣяться найти бытіе не дѣятельное, но все-таки реальное. Можно сказать, что самое сознаніе можетъ прекратиться и вмѣстѣ съ нимъ всѣ душевныя дѣятельности, такъ какъ мы знаемъ, что мы пережили періодъ безсознательности и бездѣйствія. Но сознательныя дѣятельности души отнюдь не составляютъ всѣхъ ея дѣятельностей. Она находится въ постоянныхъ отношеніяхъ взаимодѣйствія съ тѣломъ, которыя не доходятъ до сознанія, и въ

самой душѣ существуетъ очень многое, что не входитъ въ сознание. Въ самомъ дѣлѣ, сознательная жизнь души есть только слѣдствіе, являющееся при извѣстныхъ условіяхъ ея основной непрерывной дѣятельности. Душа есть сила среди многихъ другихъ силъ, съ которыми она находится во взаимодѣйствіи, и когда исполнены извѣстные условія, она вступаетъ въ сознательную дѣятельность. Опытъ нисколько не благопріятствуетъ взгляду, что бытіе можетъ быть въ совершенномъ бездѣйствіи. Значеніе его показаній можетъ быть опредѣлено только разумомъ.

Далѣе могутъ возразить, что если-бы вещь сдѣлалась совершенно недѣятельной, она все-таки продолжала-бы существовать. Но спрашивается, какъ мы знаемъ объ этомъ? Какъ могли-бы мы различить это бездѣйствіе вещи отъ ея несуществованія? Кажущаяся поддержка, которую этотъ взглядъ находитъ въ опытѣ, состоитъ въ томъ фактѣ, что вещь, уже находящаяся во взаимодѣйствіи съ міромъ, можетъ, вслѣдствіе какой-нибудь перемѣны въ ея отношеніяхъ, переходить въ новыя формы дѣятельности. Но это относительное бездѣйствіе никогда не должно быть принимаемо за абсолютное бездѣйствіе. Могутъ сказать, что если та или другая частная форма дѣйствія не необходима для бытія, то никакая форма не необходима. Но это возраженіе смѣшиваетъ понятіе съ реальностію. Понятіе о движеніи не заключаетъ въ себѣ указанія ни на какую специфическую скорость; но каждое реальное движеніе должно имѣть какую-нибудь специфическую скорость. Реальность вещи также не заключаетъ въ себѣ указанія на то, что она дѣйствуетъ тѣмъ или другимъ образомъ, но только то, что она дѣйствуетъ вообще какимъ-нибудь образомъ. Вещь, которая ничего не дѣлаетъ ни сама по себѣ, ни по отношенію къ другимъ вещамъ, вполне совпадаетъ съ нашимъ понятіемъ о несуществованіи. Но могутъ сказать, что здѣсь представляется еще очень большое различіе, что недѣятельное бытіе можетъ при случаѣ вступать въ дѣятельность, тогда какъ небытіе не можетъ никогда. Поэтому, должно быть скрытое ядро бытія, которое существуетъ, дѣйствуетъ-ли оно, или нѣтъ. Какъ же мы можемъ знать это? Какъ мы знаемъ, что вещь выходитъ изъ

всякихъ отношеній взаимодѣйствія и связи съ міромъ, такъ что ни міръ не существуетъ для нея, ни она для міра? И если-бы это случилось, какъ мы отличили-бы такой фактъ отъ уничтоженія одной вещи и созданія другой? Очевидно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ мечтой воображенія. Это нѣчто, которое пришло въ совершенное бездѣйствіе, есть только тѣнь мысли, подобно понятію чистаго бытія. Что такое возвращеніе въ ничтожество возможно, это совершенно не доказуемо; единственное основаніе, по которому мы утверждаемъ непрерывность бытія въ вещахъ, есть то, что онѣ никогда не впадаютъ въ бездѣйствіе. Такъ, мы утверждаемъ неразрушимость матеріи, потому что мы никогда не находимъ ея впадающею въ бездѣятельность. Кромѣ того, такое прекращеніе ея дѣятельности, если-бы оно было возможно, должно имѣть какое-нибудь основаніе. Дѣйствіе такъ-же не можетъ прекратиться, какъ и начаться безъ причины. Тоже самое чувство утомленія, которое прежде дѣлало первый законъ движенія ¹⁾ невѣроятнымъ для умовъ, ограниченныхъ чувствами, приводитъ тотъ-же классъ умовъ къ мысли, что дѣйствіе можетъ прекратиться безъ причины. Никто никогда не думалъ, чтобы движеніе могло начаться безъ причины, но каждый считалъ возможнымъ его прекращеніе безъ причины. Но для послѣдовательной мысли ясно, что прекращеніе такъ же, какъ и начало, движенія ли, или дѣйствія, есть перемѣна и, какъ такое, требуетъ причины въ такой-же мѣрѣ, какъ и начало. Основаніе для прекращенія дѣйствія можетъ заключаться или въ самоопредѣленіи дѣятеля, или въ ослабленіи энергіи въ дѣятелѣ, или наконецъ въ какомъ-нибудь репрессивномъ дѣйствіи на него со стороны другихъ дѣятелей. Первый случай заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Второй случай былъ бы, собственно говоря, возвращеніемъ въ небытіе; а третій былъ бы разрушеніемъ вещи. Если бы какое-нибудь дѣйствіе со стороны внѣшнихъ дѣятелей лишало вещь всякой энергіи и уничтожало всякое ея сопротивленіе,

²⁾ Первый и основной законъ движенія есть законъ инерціи, по которому тѣло не можетъ начать или прекратить движенія само собою, безъ внѣшней причины.

вещь была бы уничтожена. Поэтому, переходъ вещи въ совершенное бездѣйствіе былъ бы равенъ ея выходу изъ существованія.

Остается упомянуть еще нѣкоторыя возраженія. Не должно-ли бытіе существовать прежде дѣйствія? Конечно, вещь должна существовать для того, чтобы дѣйствовать; но по этой теоріи, она должна дѣйствовать, для того чтобы существовать, что нелѣпо. Это возраженіе представляетъ отчасти повтореніе предъидущаго, которое смѣшивало какой-нибудь частный случай дѣйствія съ дѣйствіемъ вообще. Вещь, конечно, существуетъ прежде ея специфическихъ дѣйствій, которыя мы наблюдаемъ, но не прежде всякаго дѣйствія. Въ остальномъ, это возраженіе основывается на смѣшеніи логически предъидущаго съ предъидущимъ по времени. Постулатъ дѣйствія есть агентъ, но этотъ агентъ не временно предшествуетъ дѣйствію. Дѣйствіе есть динамическое слѣдствіе бытія и существуетъ съ нимъ. Ни одно изъ нихъ не можетъ быть мыслимо безъ другаго и ни одно изъ нихъ не было прежде другаго. О бытіи нельзя сказать ни того, что оно прежде существуетъ, а потомъ дѣйствуетъ, ни того, что оно дѣйствуетъ прежде, чѣмъ существуетъ; но и бытіе, и дѣйствіе даны въ нераздѣльномъ единствѣ. Бытіе имѣетъ существованіе только въ своемъ дѣйствіи, а дѣйствіе возможно только чрезъ бытіе. Ходячая доктрина о присущности дѣлаетъ родъ пространственнаго различенія между вещью и ея дѣятельностями; рассматриваемое возраженіе старается установить соотвѣтствующее временное различеніе. Оба взгляда одинаково несостоятельны. Рассматриваемое метафизически, бытіе есть самососредоточенная дѣятельность, безъ всякаго различенія частей пространства или моментовъ времени. Въ своей мысли мы отдѣляемъ дѣятеля отъ дѣятельности, но въ дѣйствительности они нераздѣльны; каждый изъ этихъ двухъ факторовъ есть необходимое предположеніе другаго. Мы не можемъ принять схоластической доктрины, что бытіе есть чистая дѣятельность (*actus purus*); потому что дѣйствіе не можетъ быть понято безъ дѣятеля. Но мы отрицаемъ также, что дѣятель можетъ быть въ реальности отдѣльнымъ отъ дѣятельности; они существуютъ и возможны только совмѣстно.

Мы должны рассмотреть еще слѣдующее возраженіе. Идея бытія не допускаетъ никакого сравненія. Самое сильное существуетъ не болѣе, чѣмъ самое слабое. Ни одна вещь не можетъ быть болѣе реальна, чѣмъ всякая другая вещь; по реальности всѣ вещи одинаковы. Но если быть значитъ дѣйствовать, то слѣдуетъ, что наиболѣе дѣятельное имѣетъ наибольшее существованіе. Это возраженіе основывается на смѣшеніи логическаго понятія съ реальнымъ существованіемъ. Вещь причисляется къ какому нибудь классу вслѣдствіе обладанія извѣстнымъ признакомъ; но этотъ признакъ можетъ самъ разнообразиться въ своей интенсивности, такъ что хотя всѣ члены одинаково находятся въ данномъ классѣ, но они могутъ все-таки выполнять условія членства болѣе или меньше совершенно. Все, что соотвѣтствуетъ извѣстнымъ условіямъ, подходитъ подъ понятіе бытія; и въ этомъ смыслѣ какая нибудь вещь существуетъ въ такой-же мѣрѣ, какъ и всякая другая. Но это не препятствуетъ тому, чтобы упомянутыя условія были выполняемы съ большею или меньшею полнотою и интенсивностью; въ этомъ смыслѣ одна вещь можетъ имѣть болѣе бытія, чѣмъ другая. Все, что ни движется въ мірѣ, движется; однако-же позволительно сказать, что одна вещь имѣетъ болѣе движенія, чѣмъ другая. Все, что ни дѣйствуетъ, дѣйствуетъ; однако нѣкоторыя вещи дѣйствуютъ сильнѣе, чѣмъ другія, и въ этомъ смыслѣ онѣ имѣютъ болѣе бытія, чѣмъ другія. Въ самомъ дѣлѣ, единственная мѣра бытія вещей есть обширность и сила ихъ дѣйствія. Бытіе измѣряется не аршинами или фунтами, а только его дѣятельностью. Все, что мы разумѣемъ, говоря, что существо Божіе безконечно, заключается въ томъ, что его дѣятельность не ограничена ни въ силѣ, ни въ объемѣ. При такомъ взглядѣ, понятіе объ *ens realissimum*, которое многіе философы, особенно Гербартъ, находили несостоятельнымъ, и допустимо, и необходимо.

9. Имѣя дѣло съ частными возраженіями, легко опустить изъ виду главное доказательство тезиса. Въ настоящемъ случаѣ было совершенно необходимо подробно рассмотреть многія трудности и возраженія, вытекающія изъ обыкновеннаго порабощенія чувствамъ. Распространенные предразсудки ка-

сательно понятія бытія на первый взглядъ кажутся такъ близкими къ истинѣ, что только подробная ихъ критика можетъ раскрыть ихъ несостоятельность. Теперь, послѣ разбора ихъ, будетъ полезно бросить взглядъ на пройденный путь изслѣдованія.

Понятіе бытія само по себѣ чисто формально, и его содержаніе требуетъ точнаго опредѣленія. Понятіе чистаго бытія должно быть отвергнуто 1) потому, что это бытіе есть только логическое обобщеніе и, какъ такое, не способно къ объективной реализаціи, 2) потому, что оно не соответствуетъ задачѣ, которую оно должно выполнить. Нѣтъ прогресса отъ него къ опредѣленному бытію, и нѣтъ регресса отъ опредѣленнаго бытія къ нему. Понятіе пассивнаго или недѣятельнаго бытія также должно быть отвергнуто, какъ фикція, которая ничего не объясняетъ и притомъ сводится къ понятію чистаго бытія. Поэтому, всякая реальность должна быть дѣятельной. Но въ ненаучной мысли самая реальность раздѣляется на два фактора: бытіе и силу. Это различеніе есть только логическое и не можетъ быть допущено въ дѣйствительности безъ возвращенія къ доктринѣ о чистомъ бытіи. Далѣе, по распространенному взгляду, вещь существуетъ въ силу извѣстнаго ядра реальности, которое находится въ ней и носитъ на себѣ или поддерживаетъ дѣятельности и атрибуты вещи. Понятіе о такомъ ядрѣ должно быть оставлено, какъ продуктъ рабства чувствамъ и какъ необъясняющее ничего, если бы оно и было допущено. вмѣстѣ съ тѣмъ устраняется понятіе о матеріалѣ, который просто существуетъ и доставляетъ вещамъ необходимую реальность. Вещи существуютъ не въ силу извѣстнаго количества этой реальности, находящейся въ нихъ, но въ силу своей дѣятельности, благодаря которой онѣ являются, какъ дѣятели въ системѣ міра. Какъ это можетъ быть, это — вопросъ, который составляетъ тайну творенія или тайну абсолютнаго бытія. Вопросъ, на который мы должны отвѣтить, заключается въ слѣдующемъ: какія вещи мы должны считать существующими? Отвѣтъ такой: тѣ вещи существуютъ, которыя дѣйствуютъ, а не тѣ, которыя имѣютъ въ себѣ частицу бытія; потому что ничто въ дѣйствительности

не соотвѣтствуетъ послѣдней фразѣ. Вещи не имѣютъ бытія, но *суть*; и отъ нихъ образовано понятіе бытія. Эти дѣятели, далѣе, не заключаютъ въ себѣ противоположности пассивнаго бытія и активной энергіи, но они активны съ начала до конца. Чувственные ассоціаціи дѣлаютъ труднымъ понять активное бытіе безъ центральнаго бытія инертной реальности, на которую могла-бы опираться дѣятельность вещи. Но мы можемъ освободиться отъ этого слѣдствія привычки, спрашивая: 1) какое есть основаніе для признанія такого ядра и 2) что оно могло-бы объяснять, если-бы было допущено.

10. Прежде чѣмъ заключить изслѣдованіе о понятіи бытія, коснемся вопроса о единствѣ бытія, который много занималъ философовъ. Это единство не означаетъ того, что въ мірѣ есть только одно бытіе или одно существо, но только то, что каждая реальная вещь есть единица, къ которой идея раздѣленія не имѣетъ никакого приложенія. Мы употребляемъ этотъ терминъ только какъ отрицаніе сложности или множественности. Если-бы вещь была сложна или множественна, она не была-бы реальною вещію, но агрегатомъ; а реальностью были-бы составляющіе ее факторы. Куча или сумма не имѣетъ реальности, какъ таковая; только составляющія ее единицы реальны. Мысль о сложномъ не возможна безъ предположенія несложныхъ единицъ; послѣднія суть дѣйствительныя реальности. Отсюда дѣлимое никогда не представляетъ собою настоящей вещи, но только агрегатъ или сумму. Это единство бытія не должно быть смѣшиваемо съ простотою; оно совмѣстимо съ сложностью и разнообразіемъ. Гербартъ отождествляетъ единство и простоту и утверждаетъ, что единство субъекта не совмѣстно съ множественностью атрибутовъ. Это возраженіе основывается частію на ложномъ взглядѣ на присущность, который былъ уже рассмотрѣнъ выше, частію на своеобразной теоріи предиката. Если-бы атрибуты были вещи и соединены были съ субъектомъ внѣшнимъ образомъ или если-бы каждый атрибутъ выражалъ собою сущность, возраженіе имѣло-бы силу. Диспаратные признаки, по этому взгляду, должны принадлежать различнымъ вещамъ. Или если-бы дѣятельности вещи

были дѣятельностями одной какой-нибудь части вещи, возраженіе также имѣло-бы силу; потому что настоящія вещи не имѣютъ частей. Множественность дѣятельностей совмѣстима съ единствомъ вещи только потому, что каждая дѣятельность есть дѣятельность всей вещи. Но единое можетъ быть разнообразнымъ, не будучи множественнымъ. Какъ можетъ быть разнообразіе въ единствѣ, этого нельзя показать, какъ нельзя показать того, какимъ образомъ создана реальность; но это дано, какъ фактъ, въ нашемъ опытѣ. Въ самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ прямой опытъ единства самосознанія; и это единство дано, какъ сложное или разнообразное въ своихъ обнаруженіяхъ.

Философы употребили много усилій, чтобы объяснить, какъ единое можетъ быть разнообразнымъ, но безъ успѣха. Ихъ усилія вообще имѣли своимъ результатомъ отрицаніе либо разнообразія, либо единства. Первый результатъ особенно рѣзко выразился въ Элеатской философіи. Она свела все разнообразіе и множественность на иллюзію, а затѣмъ не могла объяснить иллюзіи. Другая крайность выразилась въ ученіи Шеллинга о тождествѣ противоположностей въ абсолютномъ. Но такъ какъ абсолютное поставлено у него совершенно внѣ возможности сознанія, то скоро оказывается, что упомянутое тождество есть только такое тождество, которое имѣютъ всѣ предметы, когда на нихъ смотрятъ въ непроглядной темнотѣ. Это дѣлается яснымъ, когда отъ абсолютнаго, какъ его понималъ Шеллингъ, мы пытаемся снова достигнуть міра. Поэтому, онъ принужденъ былъ расширить понятіе о противоположностяхъ и „темныхъ основаніяхъ природы“ до такой степени, что абсолютное исчезаетъ во множествѣ противоположеній. Попытка объяснить, какъ единое можетъ быть разнообразнымъ всегда приводила къ одному изъ этихъ двухъ результатовъ; тотъ или другой былъ роковымъ для мысли. Единое, понимаемое какъ чистая простота, не вело ни къ чему и не объясняло ничего. Міръ множественности и разнообразія никогда не можетъ быть выведенъ изъ его противоположности. Держась другаго взгляда, нельзя достигнуть единства; онъ обособляетъ противоположности и вводитъ всѣ ихъ въ единое, которое такимъ образомъ становится не еди-

нымъ, но уже агрегатомъ. Отсюда всякое понятіе о бытіи, которое не включаетъ разнообразія въ единство и единства въ разнообразіе, дѣлается для мысли камнемъ преткновенія. Обѣ упомянутыя ошибки вытекаютъ изъ старанія вывести разнообразіе изъ абстрактнаго понятія единства, а единство изъ абстрактнаго понятія разнообразія. И хотя мысль требуетъ соединенія ихъ обоихъ въ нераздѣльномъ синтезѣ, но если-бы мы оставались при одномъ только умозрѣніи по этому вопросу, мы никогда не узнали-бы, разрѣшимъ онъ, или нѣтъ. Въ этой нерѣшимости ума къ намъ приходитъ на помощь опытъ,—и въ нашемъ самосознаніи, въ одно и то же время единомъ и разнообразномъ, показываетъ, что проблема разрѣшена въ природѣ, хотя мысль не способна объяснить этого факта. Это—только одинъ изъ многихъ случаевъ, когда мы принуждены бываемъ убѣдиться, что бытіе имѣетъ тайны, въ которыя человѣческая мысль не можетъ проникнуть, но которыя она должна признать, какъ факты. Это не значитъ, что мысль должна принимать противорѣчія. Единство, какъ противоположное дѣлимости, не исключаетъ разнообразія, но только множественность. Какъ единство можетъ быть разнообразнымъ, это, конечно, неразрѣшимый вопросъ, но онъ не въ бѣльшей степени труденъ для разрѣшенія, чѣмъ вопросъ о томъ, какъ единство можетъ быть простымъ. Оба эти вопроса заключаютъ въ себѣ проблему, рѣшеніе которой не доступно для человѣческой мысли, именно: какъ бытіе создано? или какъ бытіе можетъ быть? Мы не должны, поэтому, надѣяться объяснить, какъ дѣйствительность соотвѣтствуетъ тому или другому требованію мысли, но только можемъ показать, 1) что таково требованіе мысли, и 2) что дѣйствительность соотвѣтствуетъ этому требованію, хотя мы и не знаемъ, какъ. Въ результатѣ всего изслѣдованія оказывается заключеніе, что каждая реальная вещь, въ отличіе и отъ агрегатовъ, и отъ феноменовъ вообще, должна быть разсматриваема, какъ опредѣленная активная единица.

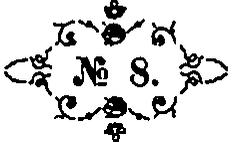
Архимандритъ Борисъ.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

30 Апрѣля  № 8. 1888 года.

Содержаніе: Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.

I.

Харьковскій Епархіальный Училищный Совѣтъ симъ сообщаетъ, что по докладу онаго Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Амвросій, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, резолюціей отъ 12 сего Апрѣля, изволимъ преподать Архипастырское благословеніе о. Благочинному протоіерею Алексію Сильванскому и всѣмъ приходскимъ священникамъ 1-го Зміевскаго округа за ихъ усердіе и попеченіе о нуждахъ церковно-приходскихъ школъ епархіи, выразившіяся въ сборѣ значительныхъ пожертвованій на содержаніе оныхъ.

II.

На содержаніе церковно-приходскихъ школъ епархіи за 2-ю половину минувшаго 1887 года поступило: а) отъ о.о. благочинныхъ: 3-го Харьковскаго округа протоіерея Марка Рокитянскаго—41 р. 89 коп.; 1-го Лебединскаго округа священника Кирилла Щелкунова—102 руб. 93 коп.; 1-го Ахтырскаго округа священника Георгія Хижнякова—1. р. 50 коп. и б) отъ священника села Селимовки, Изюмскаго уѣзда, Петра Юшкова—3 рубля. Итого *сто сорокъ девять рублей и тридцать два коп.* (149 р. 32 коп.), а всего съ прежде поступившими—1862 руб. 97 коп.

Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Харьковскій комитетъ православнаго миссіонерскаго общества симъ извѣщаетъ, что въ составъ суммъ комитета въ февралѣ мѣсяцѣ сего 1888 г. поступило:

Собрано: священ. Антоніемъ Дикаревымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 55 к., отъ Матвѣя Босенко 3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р. 25 к., собрано: священ. Иоанномъ Матвѣевымъ отъ разныхъ лицъ 11 р., протоіереемъ Петромъ Краснополскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., отъ священ. Алексѣя Лихницкаго 3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р. 20 к., отъ священ. Измаила Дмитріева 3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 руб., отъ Михаила Федорченко 1 р., отъ священ. Андрея Люминарскаго 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р. 10., священ. Николая Рубинскаго 3 р. чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 75 к., собрано священ. Александромъ Грызодубовымъ отъ разн. лицъ 3 р. 45 к., священ. Михаиломъ Лободовскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 20 к., священ. Петромъ Яковлевымъ отъ разн. лицъ 2 р., священ. Іосифомъ Полницкимъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Михаиломъ Федоровскимъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Стефаномъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 18 к., священ. Петромъ Новицкимъ отъ разныхъ лицъ 15 к., священ. Григоріемъ Сапухинымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 20 к., священ. Іосифомъ Крохатскимъ отъ разныхъ лицъ 35 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 3 окр. Лебединскаго уѣзда 13 р. 53 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 окр. Волчанскаго уѣзда 15 р. 65 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 окр. Харьковскаго уѣзда 13 р. 30 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 окр. Старобѣльскаго уѣзда 19 р. 81 к., собрано: священникомъ Михаиломъ Инноковымъ отъ разн. лицъ 60 к., священникомъ Митрофаномъ Иваницкимъ отъ разныхъ лицъ 50 к., протоіереемъ Георгіемъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 50 к., священ. Александромъ Булгаковымъ отъ разн. лицъ. 13 к., священ. Іаковомъ Ивановымъ отъ разн. лицъ 1 р. 25 к., священ. Петромъ Григоровичемъ отъ разн. лицъ 1 р. 25 к., священ. Николаемъ Жебиневымъ отъ разн. лицъ 45 к., священ. Николаемъ Касьяновымъ отъ разн. лицъ 1 р. 15 к., священ. Николаемъ Согинымъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Симеономъ Кустовскимъ отъ разн. лицъ 25 к., священ. Поликарпомъ Соболевымъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Іаковомъ Нигровскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 83 к., священ. Димитріемъ Ветуховымъ отъ разн. лицъ 15 к., священ. Андреемъ Лядскимъ отъ разн. лицъ 85 к., священ. Іаковомъ Макухинымъ отъ разн. лицъ 1 р. 70 к., священ. Николаемъ Будянскимъ отъ разн. лицъ 80 к., священ. Григоріемъ Поповымъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Митрофаномъ Сильванскимъ отъ разн. лицъ 40 к., священ. Алексѣемъ Грековымъ отъ разн. лицъ 50 к., священ. Симеономъ Петровымъ отъ разн. лицъ 1 р. 40 к., священ. И. Филевскимъ отъ разныхъ лицъ 65 к., священ. Василиемъ Любичкимъ отъ разн. лицъ

1 р. 51 к., священ. Димитріемъ Косьминымъ отъ разн. лицъ 65 к., священ. Василиемъ Поповымъ отъ разн. лицъ 1 р. 10 к., священ. Максимомъ Лобковскимъ отъ разн. лицъ 3 р. 60 к., отъ священ. Василя Любичаго 3 р., отъ священ. Михаила Согина 3 р., отъ протоіерея Георгія Попова 3 р., отъ священ. Алексѣя Булгакова 3 р., отъ священ. Поликарпа Соболева 3 р., отъ священ. Николая Жебинева 3 р., отъ купца Михаила Насовникова 3 р., отъ Димитрія Воеводскаго 3 р., отъ священ. Іакова Макухина 3 р., отъ священ. Григорія Попова 3 р., отъ крестьянина Левенца 3 р., отъ священ. Стефана Любичаго 3 р., отъ священ. Симеона Петрова 3 р., отъ священ. Николая Филевскаго 3 р., отъ священ. Алексѣя Грекова 3 р., отъ священ. Петра Григоровича 3 р., отъ священ. Іакова Иванова 3 р., отъ священ. Симеона Кустовскаго 3 р., отъ священ. Василя Попова 3 р., поступило кружечнаго сбора отъ первой 2 окр. Зміевскаго уѣзда 29 р. 18 к., собрано отъ прихожанъ сл. Отрады Петропавловской церкви 1 р., собрано: священ. Михаиломъ Котляровымъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Павломъ Оранскимъ отъ разн. лицъ 50 к., священ. Михаиломъ Рубинскимъ отъ разн. лицъ 2 р., священ. Стефаномъ Дахнѣвскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 5 к., священ. Феодоромъ Слюсаревымъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Іосифомъ Кирше отъ разн. лицъ 2 р., священ. Михаиломъ Ковалевскимъ 1 р., священ. Евѣиміемъ Пономаревымъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Константиномъ Федоровымъ отъ разн. лицъ 2 р. 32 к., священ. Андреемъ Николаевичемъ отъ разн. лицъ 61 к., священ. Ипполитомъ Лядскимъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Іоанномъ Невпругинымъ отъ разн. лицъ 38 к., священ. Андреемъ Курасовскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Прокоповичемъ отъ разн. лицъ 75 к., протоіереемъ Василиемъ Торановскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Василиемъ Полтавцевымъ отъ разн. лицъ 80 к., священ. Александромъ Стаховскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 5 к., священ. Василиемъ Степурскимъ отъ разн. лицъ 2 р., священ. Іоанномъ Крутьевымъ отъ разн. лицъ 80 к., священ. Іоанномъ Хижняковымъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. села Преображенскаго, Зміевскаго уѣзда 2 р., священ. Евгеніемъ Григоровичемъ отъ разн. лицъ 50 к., отъ священника Стефана Дахнѣвскаго 3 р., отъ Евѣима Пономарева 3 р., получено кружечнаго сбора отъ Благочиннаго 2 округа Валковскаго уѣзда 12 р. 23 к., получено кружечнаго сбора отъ благочиннаго 4 округа Харьковскаго уѣзда 20 р. 47 к., собрано: священ. Александромъ Червонецкимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 60 к., священ. Александромъ Щепинскимъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 75 к., священ. Іоанномъ Киприановымъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 65 к., священ. Іоанномъ Ковалевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 15 к., священ. Александромъ Бородаевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 75 к., священ. Митрофаномъ Шебатинскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 38 к., священ. Петромъ Аксененковымъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 46 к., священ. Іоанномъ Добрецкимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 65 к., священ. Димитріемъ Соколовскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р. 60 к., священ. Матвѣемъ Любарскимъ отъ раз-

ныхъ лицъ 1 р. 55 к., священ. Аристархомъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 68 к., священ. Іоанномъ Рудневымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., священ. Григоріемъ Лобковскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., священ. Арсеіемъ Будянскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 50 к., священ. Ілією Черняевымъ отъ разныхъ лицъ 2 р., отъ священ. Александра Щепинскаго 3 р., отъ свящ. Іліи Черняева 3 р., отъ священ. Митрофана Шебатянскаго 3 р., получено кружечнаго сбора отъ благочиннаго 1 окр. Купянскаго уѣзда 32 р. 50 к., отъ священ. Василия Попова 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 1 р., собрано: священ. Василиемъ Лазаревскимъ отъ разн. лицъ 3 р. 15 к., священ. Николаемъ Чугаевымъ отъ разн. лицъ 50 к., священ. Симеономъ Калустинымъ отъ разн. лицъ 30 к., священ. Николаемъ Бѣликовымъ отъ разн. лицъ 23 к., отъ священ. Георгія Лонгинова 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 1 р., отъ священ. Θεодора Приходькова 37 к., отъ священ. Михаила Сѣкирскаго 1 р., собрано: священ. Іоанномъ Флоринскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 15 к., священ. Павломъ Сѣкирскимъ отъ разн. лицъ 80 к., священ. Александромъ Подольскимъ отъ разн. лицъ 50 к., священ. Северіаномъ Сулимою отъ разныхъ лицъ 1 р. 56 к., священ. Іосифомъ Самойловымъ отъ разн. лицъ 1 р. 30 к., священ. Козьмою Лазаревскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 30 к., священ. Василиемъ Макухинымъ отъ разн. лицъ 20 к., священ. Іоанномъ Базилевичемъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Димитріемъ Бородаевымъ отъ разн. лицъ 33 к., священ. Θεодосіемъ Навродскимъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Іоанномъ Петрусенкомъ отъ разн. лицъ 20 к., отъ Стефана Григорьевича Ивашура 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 2 р., отъ свящ. Петра Вересовича 3 р., отъ церковнаго старосты Михаила Костенко 3 р., собрано священ. Петромъ Вересовичемъ отъ разн. лицъ 1 р., отъ священ. Іоанна Макаровскаго 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 40 к., отъ священ. Іоанна Салухина 1 р., собрано протоіер. Михаиломъ Лавденковымъ отъ разн. лицъ 1 р., собрано священ. Димитріемъ Томашевскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., отъ протоіер. А. Томина 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 1 р., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 окр. Сумскаго уѣзда 56 р. 65 к., отъ діакона Андрея Никольскаго 3 р., отъ крест. Ивана Кривомаза 3 р., отъ крест. Николая Шептуна 3 р., отъ Михаила Петровича Качалова 25 р., отъ Ивана Трофимовича Костыря 10 р., отъ Ільи Алексѣевича Валонцевича 3 р., отъ Евгенія Николаевича Сребдольскаго 3 р., отъ Марьи Θεодоровны Сребдольской 3 р., отъ Агнии Алексѣевны Алексенко 3 р., отъ Ивана Марковича Олѣйника 3 р., отъ Симеона Емельяновича Кузьмина 3 р., отъ Якова Сергѣевича Шевченко 3 р., собрано: протоіер. Іоанномъ Голяховскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 15 к., священ. Гавріиломъ Цавловскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Іоанномъ Θεодоровскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Никаноромъ Котойчиновымъ отъ разн. лицъ 2 р. 4 к., священ. Меодіемъ Крыжановскимъ отъ разн. лицъ 1 р., протоіер. Іоанномъ Бакановскимъ отъ разн. лицъ 84 к., священ. Іоанномъ Подольскимъ отъ разн. лицъ 4 р. 10 к., священ. Іоанномъ Ставровскимъ отъ разн.

лицъ 20 к., свящ. Ѳеодоромъ Леонтовичемъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Петромъ Будянскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 20 к., священ. Ѳеодоромъ Балановскимъ отъ разн. лицъ 40 к., священ. Михаиломъ Лукашевымъ отъ разн. лицъ 1 р. 10 к., свящ. Григоріемъ Дьяковымъ отъ разн. лицъ 28 к., священ. Николаемъ Власовымъ отъ разн. лицъ 80 к., священ. Петромъ Руссовскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 10 к., свящ. Петромъ Пономаревымъ отъ разн. лицъ 2 р., свящ. Андреемъ Пономаревымъ отъ разн. лицъ 1 р. 60 к., отъ протоіер. Іоанна Бакановскаго 3 р., отъ церковнаго старосты Ѳеодора Степаненко 3 р., отъ церковнаго старосты Ѳеодора Кодрацкаго 3 р., собрано: священник. Алексѣемъ Сѣдиковымъ отъ разн. лицъ 1 р. 26 к., свящ. Ѳеодоромъ Платоновымъ отъ разн. лицъ 1 р. 17 к., свящ. Поліевкомъ Ахтырскимъ отъ разн. лицъ 50 к., свящ. Африканомъ Пономаревымъ отъ разн. лицъ 1 р. 15 к., свящ. Павломъ Булгаковымъ отъ разн. лицъ 1 р. 35 к., свящ. Іоанномъ Склабинскимъ отъ разн. лицъ 30 к., отъ свящ. Сергія Дмитріева 2 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 4 р. 20 к., собрано: священ. Григоріемъ Поповымъ отъ разн. лицъ 1 р., свящ. Павломъ Колосовскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 30 к., свящ. Дмитріемъ Рубинскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 30 к., свящ. Андреемъ Поповымъ отъ разн. лицъ 3 р., отъ свящ. Василя Самойлова 3 р., отъ свящ. Алексѣя Попова 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 1 р. 12 к., собрано: священ. Петромъ Гумилевскимъ отъ разн. лицъ 3 р., свящ. Михаиломъ Шишловымъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Михаиломъ Будянскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 5 к., поступило кружечнаго сбора отъ церквей 3 окр. Волчанскаго уѣзда 8 р. 61 к., отъ священниковъ: Дмитрія Рубинскаго 3 р., Алексѣя Сѣдикова 3 р., Ѳеодора Платонова 3 р., Павла Булгакова 3 р., Павла Колосовскаго 3 р., собрано: священ. Гавріиломъ Троицкимъ отъ разн. лицъ 1 р., свящ. Георгіемъ Воробьевымъ отъ разн. лицъ 4 р. 80 к., отъ свящ. Павла Дзюбанова 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 1 р., собрано: священ. Ѳеодоромъ Бородаевымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 34 к., свящ. Ѳеодоромъ Хижняковымъ отъ разн. лицъ 32 к., свящ. Александромъ Лонгиновымъ отъ разн. лицъ 1 р. 68 коп., свящ. Севастіаномъ Рудинскимъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., свящ. Павломъ Полтавцевымъ отъ разн. лицъ 1 р., свящ. Григоріемъ Кирилловымъ отъ разн. лицъ 30 к., отъ протоіерея Ѳеодора Любарскаго 3 р., чрезъ него же отъ разныхъ лицъ 2 р., собрано: священ. Евгениемъ Титовымъ отъ разн. лицъ 1 р., свящ. Іоанномъ Твердохлѣбовымъ отъ разн. лицъ 85 к., свящ. Дмитріемъ Могилянскимъ отъ разн. лицъ 78 к., свящ. Іоанномъ Бѣлоусовымъ отъ разн. лицъ 1 р. 70 к., свящ. Петромъ Юшковымъ отъ разн. лицъ 2 р. 10 к., отъ свящ. Ѳеодора Оружинскаго 3 руб., чрезъ него же отъ разн. лицъ 50 к., собрано: священ. Василиемъ Спѣсивцевымъ отъ разн. лицъ 60 к., свящ. Іоанномъ Труфановымъ отъ разн. лицъ 90 коп., свящ. Борисомъ Дикаревымъ отъ разн. лицъ 1 руб., свящ. Алексѣемъ Павловымъ отъ разн. лицъ 1 руб., получено кружечнаго сбора отъ церквей 3 окр. Зміевскаго

уѣзда 22 р. 48 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Лебединскаго уѣзда 19 р. 22 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 округа Волчанскаго уѣзда 25 р. 48 к., отъ протоіер. Андрея Савинова 3 руб., отъ священниковъ: Александра Давидова 3 р., Антонія Дикарева 3 р., Іоанна Матвѣева 3 р., отъ протоіер. Петра Краснопольскаго 3 р., отъ коллежск. регистр. Ивана Васильевича Люминарскаго 3 р., отъ псаломщика Георгія Жукова 3 руб., отъ священ. Михаила Кремповскаго 3 руб., отъ Тарасія Трифоновича Голышева 3 р., отъ священниковъ: Симеона Флоринскаго 3 р., Александра Грызодубова 3 р., Михаила Лободовскаго 3 р., Петра Яновскаго 3 р., Іосифа Полницкаго 3 руб., Михаила Ѳедоровскаго 3 р., Петра Новицкаго 3 р., Стефана Попова 3 р., отъ Василя Матвѣевича Добросельскаго 3 р., отъ священниковъ: Григорія Сапухина 3 р., Іосифа Крохатскаго 3 р., собрано протоіер. Андреемъ Савиновымъ отъ разн. лицъ 75 к., отъ Матвѣя Босенко 3 р., отъ священ. Измаила Дмитріева 3 р., отъ протоіереевъ: Іоанна Чижевскаго 3 р., Гавріила Федоровскаго 3 р., Василя Левандовскаго 3 р., Іоанна Ѳедорова 3 р., Андрея Щелкунова 3 р., Александра Ѳедоровскаго 3 р., Николая Лащенкова 3 р., отъ священниковъ: Василя Попова 3 р., Николая Гутникова 3 р., Петра Мигулина 3 р., Аполлона Ильяшева 3 р., Василя Проскурникова 3 р., Павла Тимофѣева 3 р., Андрея Балановскаго 3 р., Василя Лихницкаго 3 р., Михаила Румянцева 3 р., Николая Соколовскаго 3 р., Петра Полтавцева 3 р., Николая Сокольскаго 3 р., Николая Мощенкова 3 р., Андрея Рудинскаго 3 р., Георгія Пономарева 3 р., Григорія Томашевскаго 3 р., Николая Пантелеймонова 3 р., Василя Добровольскаго 3 р., Павла Григоровича 3 р., Василя Ветухова 3 р., Панкратія Иванова 3 р., Стефана Петровскаго 3 р., Василя Куницына 3 р., Андрея Дмитріева 3 р., Василя Марченкова 3 р., отъ церковныхъ старостъ: Никиты Спиридоновича Бузника 3 р., Евсевія Стефановича Крохмалева 3 р., Ѳеодора Ивановича Ширяева 3 р., Леонтія Яковлевича Коваленко 3 р., Алексѣя Петровича Ольховскаго 3 р., Ивана Петровича Цурикова 3 р., Антонія Николаевича Бѣлошенко 3 р., унт.-офиц. Никанора Никаноровича Иванова 3 р., Василя Григорьевича Пономарева 3 р., Николая Сергѣевича Козлова 3 р., Константина Николаевича Захарьева 3 р., Василя Ивановича Золотарева 3 р., Сергѣя Евфимовича Фастова 3 р., Кирилла Моисеевича Блохи 3 р., Василя Гавриловича Дубовика 3 р., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 окр. г. Харькова 43 р. 96 к., отъ священ. Василя Марченкова 1 руб., отъ псаломщика Михаила Мартынова 30 к., собрано: священникомъ Андреемъ Дмитріевымъ отъ разныхъ лицъ 70 к., священ. Василемъ Куницынымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 70 к., протоіер. Іоанномъ Федоровымъ отъ разн. лицъ 7 руб., священ. Іоанномъ Рудинскимъ отъ разн. лицъ 1 руб. 50 коп., священ. Николаемъ Мощенковымъ отъ разн. лицъ 5 р. 30 к., протоіереемъ Левандовскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Георгіемъ Чеботаревымъ отъ разн. лицъ 10 руб. 10 коп., священ. Григоріемъ Томашевскимъ отъ разн. лицъ 42 к., священ.

Николаемъ Пантелеймоновымъ отъ разн. лицъ 2 р. 40 к., отъ NN 3 р., священ. Василиемъ Добровольскимъ отъ разн. лицъ 4 р. 80 к., протоіереемъ Андреемъ Щелкуновымъ отъ разн. лицъ 3 р., священ., Павломъ Григоровичемъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Василиемъ Ветуховымъ отъ разн. лицъ 2 р. 10 к., священ. Аполлономъ Ильяшевымъ отъ разн. лицъ 4 р., отъ Павла Карташева 3 р., собрано: священникомъ Василиемъ Проскурниковымъ отъ разныхъ лицъ 6 р. 90 к., священ. Николаемъ Гутниковымъ отъ разн. лицъ 10 р. 25 к., священ. Василиемъ Поповымъ отъ разн. лицъ 2 руб. 50 к., протоіереемъ Іоанномъ Чижевскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 10 к., священ. Петромъ Мигулинымъ отъ разн. лицъ 1 р. 20 к., священ. Павломъ Тимофеевымъ отъ разн. лицъ 1 руб., священ. Андреемъ Балаповскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 20 к., священ. Гаврииломъ Ѳеодоровскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., священ. Николаемъ Соколовскимъ отъ разн. лицъ 50 к., священ. Михаиломъ Румянцевымъ отъ разн. лицъ 2 руб., священ. Василиемъ Лихницкимъ отъ разн. лицъ 1 р. 20 к., священ. Панкратіемъ Ивановымъ отъ разн. лицъ 3 руб. 76 к., протоіереемъ Александромъ Ѳеодоровскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 54 к., священ. Петромъ Полтавцевымъ отъ разн. лицъ 1 р. 60 к., священ. Николаемъ Соколовскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 коп., священ. Стефаномъ Петровскимъ отъ разн. лицъ 35 коп., отъ Антона Бѣлянкина 3 р., отъ Георгія Чеботарева 3 руб., отъ протоіер. Николая Мощенкова 3 р., отъ протоіерея Петра Острогорскаго 3 р., отъ священниковъ: Алексѣя Евѣимова 3 р., Павла Измайлова 3 р., Владиміра Ястремскаго 3 р., Іоанна Крохатскаго 3 р., Петра Корнильева 3 р., Іоанна Грызодубова 3 руб., Ѳеодора Дзюбаянова 3 р., Александра Рубинскаго 3 р., Порфирія Рубинскаго 3 р., Косьмы Огулькова 3 руб., Александра Веселовскаго 3 руб., Іоанна Яковлева 3 р., Василя Евецкаго 3 р., отъ купца Василя Святскаго 3 руб., отъ инспектора народныхъ училищъ Владиміра Николаевича Николаева 3 р., собрано: священ. Іоанномъ Яковлевымъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Василиемъ Евецкимъ отъ разн. лицъ 50 к., протоіереемъ Петромъ Острогорскимъ отъ разн. лицъ 2 руб. 60 коп., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 округа Ахтырскаго уѣзда 7 руб. 7 к., собрано: священ. Василиемъ Яновскимъ отъ разныхъ лицъ 3 р., священ. Василиемъ Авксентіевымъ отъ разн. лицъ 3 р. 9 к., священ. Николаемъ Авксентіевымъ отъ разныхъ лицъ 2 р., отъ священ. Іоанна Николаевскаго 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 25 к., отъ священ. Николая Кремповскаго 3 р., отъ Павла Пелипецъ 3 руб., собрано священ. Николаемъ Кремповскимъ отъ разн. лицъ 87 к., отъ священ. Іоанна Мартынова 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 30 к., отъ священ. Павла Щербины 3 руб., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 15 коп., отъ священ. Василя Яковлева 3 руб., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 75 к., отъ священ. Георгія Бородаева 3 руб., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 40 к., собрано: священ. Василиемъ Полтавцевымъ отъ разн. лицъ 3 р., священ. Василиемъ Красовскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 45 к., отъ священ. Григорія Проскурникова 3 р., чрезъ него-

же отъ разн. лицъ 1 р. 15 к., отъ священ. Петра Стеллецкаго 3 р., отъ священ. Василя Ѳедорова 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р., отъ священ. Стефана Крохатскаго 3 р., чрезъ него-же 1 р. 5 к., отъ протоіерея Георгія Стаховскаго 3 р., чрезъ него-же 1 р., отъ священ. Александра Малишевскаго 3 р., отъ священ. Леонтія Кохановскаго 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р. 20 к., отъ священ. Павла Санжаревскаго 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р. 70 к., отъ Николая Сергѣевича Володина 3 р., получено кружечнаго сбора отъ церквей 3 округа Изюмскаго уѣзда 14 р. 90 к., отъ священ. Іоанна Полницкаго 1 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 1 р. 50 к., отъ священ. Петра Власова 3 р. чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р. 97 к. отъ священ. Александра Церковницкаго 1 р., собрано священ. Исаакомъ Литвиновымъ отъ разн. лицъ 1 р., отъ протоіерея Александра Литвинова 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 2 р. 25 к., собрано священ. Григоріемъ Понировскимъ отъ разн. лицъ 3 р., отъ священ. Павла Алѣйникова 3 р., собрано священ. Іаковомъ Лукашевымъ отъ разн. лицъ 50 к., отъ священ. Іоанна Стеллецкаго 1 р., отъ священ. Іоанна Базилевича 1 р. 5 к., собрано: священ. Іоанномъ Смирнскимъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Василіемъ Оружинскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 15 к., священ. Григоріемъ Подольскимъ отъ разн. лицъ 20 к., отъ Н. Н. 1 р., отъ священ. Іоанна Оглоблина 3 р., чрезъ него-же 1 р. 80 к., собрано: свящ. Веніаминомъ Касьяновымъ отъ разн. лицъ 1 р. 90 к., священ. Афанасіемъ Тимоновымъ отъ разн. лицъ 2 р., свящ. Симеономъ Мухинымъ отъ разн. лицъ 85 к., отъ священ. Петра Щербины 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 4 р., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 окр. Сумскаго уѣзда 105 р. 81 к., отъ священ. Алексѣя Чугаева 3 руб., отъ священ. Митрофана Ракшевскаго 3 р., отъ священ. Максима Подлупцаго 3 р., отъ крестьян. Григорія Дорофеева Бражника 3 р., собрано священ. Павломъ Луценкомъ отъ разн. лицъ 75 к., отъ священ. Митрофана Бакановскаго 3 р., получено кружечнаго сбора отъ Харьковскаго Каедральнаго Собора 38 р., отъ протоіерея Андрея Дюкова 3 р., отъ священ. Евгенія Чекалова 3 р., отъ Андрея Гавриловича Гончаренко 3 р., отъ діакона Лукіана Павловича Слюсарева 3 р.

Итого въ февралѣ мѣсяцѣ поступило 1476 р. 64 к. А всего съ поступившими съ 1 января 1888 года 2114 р. 65 к.

Всѣхъ ревнителей православія, сочувствующихъ св. дѣлу распространенія онаго между язычниками, Комитетъ покорнѣйше проситъ присылать свои пожертвованія непосредственно въ Комитетъ при Харьковскомъ архіерейскомъ домѣ, или-же вручать своимъ приходскимъ священникамъ.

Въ члены общества могутъ поступать лица всякаго званія, состоянія и пола; отъ члена требуется ежегодный взносъ не менѣе *трехъ* руб., или-же одновременно не менѣе *шестидесяти* рублей.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Священникъ Вознесенской церкви слоб. Песокъ, Изюмскаго уѣзда, *Андрей Подольскій* волею Божіею умеръ.

— На праздное священническое мѣсто къ Вознесенской церкви слоб. Песокъ, Изюмскаго уѣзда, переимѣненъ Благочинный 1 округа Изюмскаго уѣзда, священникъ Крестовоздвиженской церкви гор. Изюма *Стефанъ Роменскій*.

— На праздное священническое мѣсто къ Крестовоздвиженской церкви гор. Изюма опредѣленъ студентъ Вологодской Духовной Семинаріи *Николай Кратировъ*.

— Въ село Синолицевку Хар. у. Николаевской церкви опредѣленъ священникомъ *Михаилъ Шишовъ*.

— Окончившій курсъ въ Курской Духовной Семинаріи *Иванъ Ковалевскій* опредѣленъ на священническое мѣсто при Рождество-Богородичной церкви хутора Кальченкова Сум. у.

— Священникъ Рождество-Богородичной церкви села Лозовой, Богодуховскаго уѣзда, *Африканъ Червонецкій* умеръ, а на его мѣсто переведенъ священникъ Вознесенской церкви села Шпотинной, Старобѣльскаго уѣзда, *Іоаннъ Рудинскій*.

— Псаломщикъ Валковской Соборной Преображенской церкви *Николай Ольховскій* опредѣленъ діакономъ къ Валковской Успенской церкви.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: крестьянинъ *Петръ Евдокимовъ Семенюта* къ Сергіе-Анастасіевской ц. слоб. Ольшановой, Лебедин. у. и къ Покровской церкви села Глазуновки, Зміевскаго уѣзда, крестьянинъ *Андрей Шаталовъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. По поводу преданія суду значительнаго числа пасторовъ Лифляндіи.—Положеніе православія въ Финляндіи.—Латинская пропанда въ Привислянскомъ краѣ.—Современные происки іезуитовъ въ Галиціи.—Витгенштейновское наслѣдство и судьба православія въ 140 приходахъ.—Переводъ св. Писанія на японскій языкъ.—Удешевленная продажа синодальныхъ изданій.—Сочиненіе проф. Цѣвницкаго.—Изъ учебнаго міра.—Общенародное пѣніе въ Спб. Казанскомъ соборѣ.—Возстановленіе Севастопольскаго собора.—Работы въ Киевскомъ соборѣ св. Владимира.—Два русскихъ монастыря.—Штундизмъ, опирающійся на гр. Толстого.—Противодѣйствіе штундистамъ въ югозападномъ краѣ.—Наша благотворительность.—Новый православный храмъ въ окрестностяхъ Іерусалима.—Запрещеніе употреблять городскія средства на церковныя нужды.—Самозванные монахи на югѣ.—Чудесное испѣленіе.—Помилованіе преступниковъ въ страстную пятницу.—Проказа въ Палестинѣ.

Недавно опубликованный указъ правительствующаго сената о преданіи суду значительнаго числа пасторовъ Лифляндіи въ достаточной мѣрѣ разъяснилъ политику этихъ служителей алтаря, не стѣсняющихся произносить дерзкія слова объ особѣ Государя Императора и порицать вѣру православную. И какою фальшью послѣ этого повѣяло отъ жалобъ лютеранскаго духовенства на мнимыя преслѣдованія со стороны правительства и отъ ихъ домогательствъ, такъ называемой, свободы совѣсти, правильнѣе же—свободной пропаганды для лютеранства! Какъ и слѣдовало ожидать, сенатскій указъ вызвалъ за границей сѣтованія о новыхъ якобы гоненіяхъ, между тѣмъ какъ здѣсь полное безпристрастіе можетъ видѣть одно лишь справедливое возмездіе за обиды православію. Такъ именно и смотритъ на это дѣло русская печать. „Если въ данную минуту наше правительство и Св. Синодъ оказываютъ возможное содѣйствіе православному населенію Балтики, то это является не какимъ-либо насиліемъ надъ лютеранствомъ, въ чемъ пасторы стараются увѣрить своихъ германскихъ друзей, а лишь актомъ справедливости по отношенію къ людямъ, которымъ до сихъ поръ, вмѣсто хлѣба, подавали камень. Строгія же мѣры правительства, по отношенію къ воинствующему лютеранскому духовенству, являются лишь справедливымъ возмездіемъ за тѣ притѣсненія и обиды православію, которыя это духовенство щедро разсыпаетъ обѣими руками. Пятьдесятъ лѣтъ православная Церковь и ея дѣти безропотно терпѣли эти обиды, и терпѣть долѣе такое положеніе государственной религіи въ рус-

скомъ краѣ было бы несомнѣннѣ съ достоинствомъ самого государства („Московскія вѣдомости“ № 91):

Своевременно также и вполне сообразно съ достоинствомъ государства было бы внимательно отнестись и къ положенію православной Церкви въ Финляндіи, гдѣ православіе лишь на словахъ, а не на дѣлѣ сравнено съ лютеранствомъ. Вотъ какъ охарактеризовала недавно газета „Свѣтъ“ (№ 70) это фиктивное уравненіе: „Церковные праздники въ Финляндіи чтутся только лютеранскіе. Занятіе работами въ эти дни строго воспрещено и подвергается виновныхъ крупному штрафу, если даже они и православнаго вѣроисповѣданія. Напротивъ, самые торжественные дни русской Церкви считаются буднями, и въ нихъ производятся всѣ безъ исключенія работы съ утра и до вечера. Не дѣлается изъятія даже и для такихъ дней, какъ св. Пасха, Рождество Христово, тезоименитство Государя и пр. Они тоже идутъ за обыкновенные будни. Въ Выборгѣ тезоименитство Государя Императора дало въ прошломъ году поводъ проявиться финской обособленности во всей своей красѣ. Комендантъ назначилъ на этотъ день церковный парадъ войскамъ и потребовалъ къ участию въ немъ мѣстный 8-й финскій баталіонъ. Въ качествѣ начальника гарнизона онъ имѣлъ на это право. Но командиръ баталіона отъявился къ коменданту съ объясненіемъ, что онъ вывести своего баталіона не можетъ, такъ какъ это противно... конституціи. По ней, изволите видѣть, лютеранская церковь—господствующая, а она святыхъ не признаетъ, и требовать отъ финновъ участія въ парадѣ, въ Александровъ день, значитъ посягать на ихъ свободу совѣсти...”

— Недавно открыта новая лазейка латинской пропаганды въ Привислянскомъ краѣ. *Холмско-Варшавскій Епархіальный Вѣстникъ* сообщаетъ, что въ концѣ прошлаго года однимъ изъ благочинныхъ протоіереевъ Сѣдлецкаго округа найдено у крестьянина отпечатанное неизвѣстно гдѣ, на польскомъ языкѣ, воззваніе: „Къ вѣрнымъ униатамъ Холмской и другихъ епархій въ Государствѣ Россійскомъ, изданное отъ имени папы Римскаго ксендзомъ Константиномъ, начальникомъ миссіи для униатовъ въ Государствѣ Россійскомъ“. Воззваніе направлено къ поддержанію ослабѣвающаго упорства и смуты въ средѣ бывшихъ униатовъ и къ отвлеченію ихъ отъ православныхъ церквей, обрядовъ и священниковъ, обываемыхъ схизматиками. По разсмотрѣнію іезуитскаго воззванія къ бывшимъ униатамъ, Холмско-Варшавское епархіальное начальство пришло, между прочимъ, къ слѣдующимъ заключеніямъ: видно, что

іезуиты все еще не теряютъ надежды на возстановленіе уніи; въ этой мечтательной надеждѣ поддерживаютъ ихъ настоящія политическія смуты въ Европѣ съ направленною противъ Россіи коалиціей трехъ великихъ державъ, при которой они рассчитываютъ на отторженіе здѣшняго края отъ русскаго владычества и на послѣдующую затѣмъ возможность совращенія православныхъ жителей въ унію и даже въ латинство, при другомъ, дружественномъ Ватикану, правительствѣ. Подробное обличеніе зловредныхъ для народа несбыточныхъ ожиданій наиболѣе доступно мѣстному духовенству въ церковныхъ поученіяхъ и внѣ-церковныхъ собесѣдованіяхъ съ прихожанами, а для уничтоженія распространенія воззванія необходимы соотвѣтственныя мѣропріятія со стороны гражданскихъ властей. Епархіальное начальство постановило о содержаніи воззванія сообщить Варшавскому генераль-губернатору и начальникамъ губерній Сѣдлецкой, Люблинской и Сувалкской, съ просьбой принять соотвѣтственныя мѣры какъ противъ распространенія означеннаго воззванія въ средѣ бывшихъ уніатовъ, такъ и въ предупрежденіе на будущее время подобныхъ прокламацій.

— Въ „Вѣстникѣ Холмско-Варшавскомъ“ помѣщена статья К. Самоквасова о современныхъ проискахъ іезуитовъ въ Галиціи. Приводимъ нѣкоторыя выдержки изъ этой статьи.

Извѣстный изобрѣтатель церковной уніи іезуитъ Антоній Поссевинъ, говоритъ г. Самоквасовъ, какъ извѣстно, смотрѣлъ на унію — этотъ союзъ съ Римомъ, какъ на переходную ступень изъ православія въ латинство. Исторически извѣстно, что латино-поляки, когда только имѣли возможность, всегда стремились къ осуществленію этой идеи всѣми способами. Между тѣмъ русскій народъ, обращенный въ унію, съ духовенствомъ и архипастырями старался отстаивать самостоятельность уніи, какъ особаго вѣроисповѣданія, соединеннаго только въ іерархическомъ отношеніи съ Римскимъ престоломъ. Пока латино-поляки въ Галиціи, особенно послѣ мятежа 1846 и 1863 г., не пользовались довѣріемъ австрійскаго правительства, уніатскимъ іерархамъ удобно было отстаивать самостоятельность своей церкви, тѣмъ болѣе, что въ этотъ періодъ времени, извѣстный въ исторіи Галиціи подъ названіемъ „германизація“, уніатское духовенство, подъ вліяніемъ нѣмецкой науки, прониклось сознаніемъ своей національности, образовавъ такъ называемую свято-юрскую партію, столь опасную до сихъ поръ въ глазахъ поляковъ. Вотъ почему Львовскіе уніатскіе митрополиты, начиная съ Снѣгурскаго и даже раньше, свободно распоряжались дѣлами своей

церкви, находя поддержку въ австрійскомъ правительствѣ, въ своемъ духовенствѣ и мірянахъ. Но времена измѣнились: поляки, со своею ловкостью, успѣли постепенно вкратъся въ довѣріе австрійскаго правительства и захватить господствующее положеніе во всей Галиціи, особенно послѣ образованія въ 1878 г. автономнаго министерства графа Таафе. Поляки, почуввъ свою силу, успѣли совершенно подавить, въ какіе нибудь пятнадцать лѣтъ, галицкую Русь, отнявъ у нея всѣ права, предоставленныя ей конституціею. Довольно сказать, что, въ настоящее время въ Львовскомъ сеймѣ представляетъ трехмиліонное русское населеніе Галиціи одинъ только депутатъ, Василій Ковальскій, что поляки безусловно владѣютъ во всѣхъ отрасляхъ управленія, суда и просвѣщенія въ Галиціи и что польскій языкъ является официальнымъ языкомъ во всѣхъ учрежденіяхъ и учебныхъ заведеніяхъ. Послѣ этого осталось только наложить руку на униатскую церковь; и латинно-польская партія, побуждаемая и поддерживаемая іезуитами, успѣла направить свою дѣятельность въ эту сторону. Совершившееся, въ 1875 году, воссоединеніе униатовъ Холмской Руси съ православною Церковью и особенно поразительные успѣхи православія въ теченіи послѣднихъ десяти лѣтъ въ мѣстности, сопредѣльной съ Галиціею, еще болѣе содѣйствовали къ возбужденію этой дѣятельности. Главнымъ средствомъ къ достиженію цѣли было избрано „примиреніе“ русскихъ съ поляками, т. е. окончательное подавленіе униі. Хотя митрополитъ Іосифъ Сембратовичъ былъ весьма покорнымъ римскому престолу, однако-жь онъ стоялъ за *самостоятельность* униі, вмѣстѣ съ святоюрскою или старо-русскою партіею, и за это ему пришлось поплатиться кассею. Преемникъ его, митрополитъ Сильвестръ Сембратовичъ, какъ ставленникъ іезуитовъ, первоначально былъ, по свидѣтельству корреспондента „Края“, „великимъ примирителемъ“; но потомъ іезуиты нашли, что и онъ зараженъ духомъ святоюрцевъ и что поэтому на него нельзя вполнѣ положиться въ вождѣнномъ дѣлѣ истребленія униі. Отсюда весьма понятное стремленіе латинно-поляковъ посадить на Львовскую митрополию такого іерарха, который, пользуясь достаточнымъ авторитетомъ и довѣріемъ, среди униатовъ, былъ бы убѣжденнымъ „примирителемъ“, роль котораго заключается въ нелегкомъ служеніи и нашимъ и вашимъ, который-бы ловко проводилъ въ жизнь мѣропріятія правящей партіи или же, по крайней мѣрѣ, изъявлялъ на нихъ молчаливое согласіе. Такимъ именно лицомъ является Станиславовскій епископъ Юліанъ Пеленъ, кото-

рый, по свидѣтельству корреспондента „Края“, обнаружилъ себя не только искреннимъ „примирителемъ“, но и хорошимъ политикомъ. Чтобы понять возлагаемыя на епископа Целеша надежды, необходимо припомнить, что еще будучи ректоромъ семинаріи онъ „сочинилъ и издалъ въ 1878 году въ Вѣнѣ на нѣмецкомъ языкѣ огромную книгу подъ заглавіемъ: „Исторія уніи Русской Церкви съ Римомъ“, каковая книга заключаетъ въ себѣ полное собраніе всевозможныхъ клеветъ и измышленій на Россію и православную Церковь. За этотъ подвигъ авторъ означеннаго „сочиненія“ удостоенъ епископскаго сана и Станиславской кафедрой. Празднуя свое вступленіе на епископскую кафедру, преосвященный Юліанъ, въ день приѣма депутацій отъ различныхъ русскихъ учрежденій, такъ „дипломатически“ распорядился, что за епископскою трапезою воссѣдали только поляки въ кунтушахъ, при сабляхъ, да прелаты латинской церкви; тогда какъ уніатскому духовенству было предложено угощеніе за отдѣльнымъ столомъ, кажется въ передней комнатѣ; а русскіе депутаты изъ Львова, послѣ произнесенія поздравительныхъ рѣчей, такъ таки и уѣхали во свояси—безъ обѣда. Но гораздо важнѣе слѣдующій „дипломатическій“ шагъ епископа Юліана. Въ 1886 году депутатъ Львовскаго сейма г. Романчукъ дерзнулъ предложить сейму, чтобы сверхъ единственной на три милліона русскаго народонаселенія Галиціи, существующей во Львовѣ русской гимназіи, учреждены были по большимъ городамъ Галиціи при всѣхъ гимназіяхъ съ польскимъ преподавательнымъ языкомъ параллельные классы съ русскимъ языкомъ преподаванія. Во время преній въ сеймѣ, епископъ Целешъ, защищая предложеніе Романчука, сказалъ, что полякамъ слѣдуетъ обратить вниманіе на желаніе братскаго русскаго народа; но замѣтилъ, при этомъ, что онъ—епископъ только до тѣхъ поръ будетъ поддерживать своихъ земляковъ, русскихъ, пока они будутъ стоять *на почвѣ католицизма и австрійскаго патриотизма*. Эта фраза, вызвавшая громъ рукоплесканій на скамьяхъ польскихъ депутатовъ, тяжело отозвалась въ сердцахъ истинно-русскихъ представителей и русскаго народа въ Галиціи. Чтобы вполнѣ понять іезуитскую выходку русско-уніатскаго епископа, необходимо знать, что поляки на каждомъ шагу стараются обвинить русскихъ Галичанъ въ стремленіи къ православію и въ руссофильствѣ, представляя ихъ такимъ образомъ государственными измѣнниками. Благодаря этой клеветѣ, русскіе патриоты въ Галиціи испытываютъ многоразличныя непріятности; а тутъ еще уніатскій епископъ, въ такомъ авторитетномъ собраніи какъ сеймъ, публично

констатируетъ основательность нелѣлаго подозрѣнія, допуская возможность измѣны со стороны русскаго народа своему монарху, какъ будто ему не извѣстна цѣль, съ которою поляки клеветуютъ на русскихъ и онъ вовсе не знаетъ событій 1846 года, доказавшихъ вѣрнопоподаническія чувства русскаго народа!

Не менѣе ловкимъ политикомъ является епископъ Пелешъ въ церковно-религіозныхъ дѣлахъ; онъ не дѣлаетъ никакого различія между латинскимъ и уніатскимъ обрядами и охотно совершаетъ въ латинскихъ костелахъ богослуженіе по латинскому обряду какъ въ Станиславовѣ, такъ и другихъ мѣстахъ, являя собою примѣръ всецѣлаго объединенія уніи съ латинствомъ. Не даромъ же латинополяки, устами Вѣнскаго корреспондента „Края“, восклицаютъ: „Таковъ намъ подобаетъ архіерей!“

Весьма возможно, что іезуиты ошибутся въ своихъ расчетахъ на епископа Пелеша, какъ они ошиблись въ Сильвестрѣ Сембратовичѣ, но распускаемые слухи о смѣнѣ митрополита Сильвестра явно указываютъ, что надъ Галицкою Русью іезуиты намѣрены продѣлать новый какой-то фокусъ.

Въ послѣднее время въ газетахъ появились слухи, будто св. отецъ намѣренъ осчастливить Галицкую Русь учрежденіемъ уніатскаго патріархата во Львовѣ, но при этомъ добавлялось, что іезуиты противятся этому и конечно помѣшаютъ учрежденію патріархата. Еще бы не помѣшать: іезуитамъ нужно не то чтобы поддерживать самостоятельность уніи, а напротивъ, чтобы лишить ее всѣхъ средствъ къ существованію, сливъ во едино съ латинскою церковью, по идеѣ Антонія Поссевина.

— Другой касающійся западной окраины вопросъ, на которомъ продолжаетъ сосредоточиваться интересъ минуты, это судьба Витгенштейнскихъ имѣній въ связи съ судьбой православія въ тѣхъ 140 православныхъ приходахъ, которые находятся въ обширныхъ владѣніяхъ покойнаго князя. При покойномъ Витгенштейнѣ, потомкѣ древняго германскаго владѣтельнаго рода (по отцу), лютеранинѣ, всѣ вѣроисповѣданія, въ томъ числѣ и православное, одинаково были допускаемы. Не то можетъ произойти, если эти имѣнія, въ виду исключенія изъ существующаго закона, перейдутъ къ католикамъ, князьямъ Гогенлоэ. „Наслѣдница имѣній, сестра покойнаго, ея мужъ и всѣ ихъ дѣти (читаемъ въ „Гражданинѣ“) римско-католическаго вѣроисповѣданія. Понаѣдутъ нѣмцы-католики и, безъ всякаго страха передъ нашими властями, начнется дѣло проповѣди, дѣло униженія, осмѣянія, обѣднѣнія православныхъ прич-

товъ. Извѣстно сколь велико вліяніе помѣщиковъ хозяевъ на мнѣніе простаго народа о его пастыряхъ и на самое благосостояніе этихъ пастырей, обремененныхъ большей частью значительными семьями. Будутъ изъ Германіи наѣзжать разныя высокія особы латинской іерархіи, каноники регулярныя и почетныя и, подъ видомъ навѣщанія родныхъ и присныхъ, они будутъ вести дѣло проповѣди *in partibus infidelium*. Кары же какой-либо имъ бояться нечего. Самое худшее, что съ ними можетъ случиться, это то, что ихъ вышлютъ обратно за-границу, — и только! И вышлютъ ли еще? За нихъ будутъ заступаться, бороться до послѣдней крайности и консульства, и посольства, пойдутъ переписки, промедленіе и т. п. Все это будетъ происходить ежедневно, ежечасно на глазахъ народа, и дѣло православія въ ста сорока приходяхъ если не пропадетъ (и при прежнихъ, часто крайне неблагоприятныхъ, обстоятельствахъ, оно никогда не пропадало), то значительно пошатнется. Нанесенный вредъ будетъ дѣйствительно громаденъ. Мѣстнымъ духовной и свѣтской администраціямъ слѣдуетъ соединиться для предотвращенія столь великаго и неминуемаго для православія бѣдствія, какъ огульный переходъ во владѣніе католиковъ ста сорока православныхъ приходовъ съ ихъ церквами и причтами.

— Слово Божіе все шире распространяется по землѣ. 3 февраля въ Японіи, въ Токио, состоялось большое торжество по случаю окончанія полнаго перевода св. Писанія на японскій языкъ. Прочитанъ былъ отчетъ объ исторіи этого важнаго дѣла, совершавшагося въ теченіе 15 лѣтъ. Въ 1872 г. въ Йокогамѣ составила комиссія для перевода на японскій языкъ Новаго завѣта, и въ 1876 г. подобная же комиссія составила и для перевода Ветхаго завѣта. Издержки перваго труда приняло на себя американское библейское общество, а издержки второго — иностранное шотландское библ. общество. Въ переводѣ тщательно избѣгались всѣ китайскія и иностранныя слова и выраженія, такъ чтобы по возможности сохранить чистоту японскаго языка. Значительныя затрудненія встрѣчались при переводѣ названій такихъ библейскихъ животныхъ, растений и минераловъ, которыхъ нѣтъ въ Японіи, — но затрудненія эти счастливо разрѣшены. Да послужитъ этотъ переводъ новымъ рычагомъ къ водворенію христіанства въ этой многообѣщающей странѣ далекаго востока!

— Св. Сводъ, озабочиваясь о возможно большемъ распространеніи книгъ св. писанія и, вообще духовно-нравственныхъ сочиненій, еще въ 1883 году разрѣшилъ отпускъ синодальныхъ изданій

съ уступкою 10 проц. и даровою пересылкою всѣмъ духовнымъ учрежденіямъ и лицамъ, а также разнаго рода благотворительнымъ обществамъ, приобретающимъ книги не для торговыхъ цѣлей, а для снабженія ими народа по возможно дешевымъ цѣнамъ; книгопродавцамъ же такой уступки не дѣлалось. Недавно опубликовано распоряженіе Св. Синода, чтобы и книгопродавцы пользовались означенною уступкою и въ яѣкоторыхъ случаяхъ кредитомъ.

— Во всеподданнѣйшемъ отчетѣ оберъ-прокурора святѣйшаго синода К. П. Побѣдоносцева, по вѣдомству православнаго исповѣданія за 1885 годъ, напечатано: „Преподавателямъ „Практическаго руководства для пастырей“, равно какъ и всѣмъ нашимъ священникамъ, дано прекрасное пособіе въ сочиненіи профессора кievской духовной академіи Пѣвницкаго: „Священникъ. Приготовление къ священству и жизнь священника“. Изобразивъ значеніе личности пастыря церкви въ дѣлѣ еѣго служенія, авторъ говоритъ о необходимости приготѣвленія къ священству и о научномъ и нравственномъ образованіи приготѣвляющихся на служеніе церкви; объ образѣ жизни, соотвѣтственномъ сану священника; о внѣшнемъ приличіи еѣго, о семейной жизни, должностныхъ и частныхъ еѣго занятіяхъ и о житейскихъ отношеніяхъ священника. Сочиненіе Пѣвницкаго проникнуто сознаніемъ высоты священническаго служенія и искреннимъ желаніемъ вселить то-же благоговѣйное уваженіе къ священному сану въ умѣ и чувствѣ читателей какъ проходящихъ уже это служеніе, такъ и приготѣвляющихся къ оному. Книга Пѣвницкаго заслуживаетъ быть настояною у каждаго священника, и тѣмъ болѣе должна быть признана полезною для чтенія воспитанниковъ духовныхъ академій и семинарій, приготѣвляющихся на служеніе церкви въ санѣ священника“.

— Министерствомъ народнаго просвѣщенія обращено вниманіе на необходимость лучшаго согласованія всего учебнаго и воспитательнаго строя нынѣ существующихъ учительскихъ семинарій съ будущимъ назначеніемъ ихъ питомцевъ. Съ этою цѣлью министерство озабочено постановкою на должную высоту религіозной стороны обученія и воспитанія учениковъ семинарій, а также на то, чтобы они, слѣдуя болѣе упрощенной программѣ курса, приобретаѣли твердыя знанія въ законѣ Божіемъ, русскомъ и церковно-славянскомъ языкахъ и арифметикѣ и, такимъ образомъ, вносили въ жизнь самыя необходимыя для народнаго учителя свѣдѣнія, („Гражд.“).

— „Новости“ сообщаютъ, что Петербургское общество религіозно-нравственнаго просвѣщенія, по желанію участвующихъ въ обще-

народномъ церковномъ пѣніи въ Казанскомъ соборѣ, обратилось къ духовному начальству съ просьбою напечатать въ синодальной типографіи особой дешевой книгой положенныя на вечернемъ богослуженіи пѣснопѣнія. Просьба эта будетъ представлена на благоусмотрѣніе св. Синода. На спѣвки въ настоящее время собирается до 500 человекъ любителей общецерковнаго пѣнія, которые по воскреснымъ днямъ являются въ Казанскій соборъ, для пѣнія вечерни. Здѣсь они, не исключая и женщинъ, размѣщаются преимущественно на солеѣ, по правую и лѣвую сторону и составляютъ какъ-бы два отдѣльных хора, подъ руководствомъ особыхъ регентовъ. Близъ солеи, по срединѣ церкви, помѣщается канонархъ. Наибольше извѣстныя церковныя пѣснопѣнія, какъ-то: „Заступнице усердная“, „Богородице Дѣво радуйся“, „Достойно есть“, „Вѣрую“, „Отче нашъ“ и т. п. поются теперь почти всѣмъ присутствующимъ народомъ, который въ этихъ случаяхъ собирается массами.

— „Свѣтъ“ сообщаетъ, что великолѣпный севастиопольскій Петропавловскій храмъ, сильно пострадавшій во время знаменитой обороны, быстро возстанавливается по Высочайше утвержденному чертежу. Святыню эту возстанавливаетъ, на свои средства, коммерціи совѣтникъ Кундышевъ-Володинъ. Каменная работа окончена и приступлено къ покрытію крыши. Полъ для храма изъ мрамора заказанъ въ Италіи. Иконостасъ сооружается въ прежнемъ видѣ (какъ и весь храмъ), подъ наблюденіемъ архит. Дмитренко, въ мастерскихъ при судостроительномъ заводѣ Кундышева-Володина въ Николаевѣ. Къ планировкѣ мѣстности вокругъ храма для устройства сада будетъ скоро приступлено. Святыня эта составляла и будетъ составлять величавую красоту Севастополя.

— Во вновь строящемся въ Кіевѣ соборѣ во имя св. равноапостольнаго князя Владиміра предположено устроить, по проэктору профессора А. В. Прахова, каменный мозаичный полъ изъ разныхъ цвѣтныхъ камней мѣстныхъ породъ, добываемыхъ преимущественно въ Волынской губерніи. Средняя стоимость квадратной сажени проэктируемаго пола, по исчисленію, произведенному однимъ изъ мраморщиковъ, обойдется приблизительно около 150 р. По проэктору професс. Прахова, полу собора, на подобіе древнихъ христіанскихъ храмовъ, предполагается придать форму символически согласную съ общимъ назначеніемъ собора, строящагося, какъ памятникъ христіанскаго просвѣщенія, принесеннаго въ Русь св. равноапостольнымъ княземъ Владиміромъ чрезъ святое таинство крещенія. По этому проэктору предположено, какъ сообщается въ „Кіевлянинѣ“,

поль собора въ главной его части, отъ входа чрезъ весь средній корабль до бѣломраморной солеи, выложить въ видѣ купели или крестильни въ узорчатыхъ берегахъ; въ кругѣ и его прямоугольномъ продолженіи заключено водное пространство, заросшее цвѣтами, въ центрѣ круга, на щитѣ помѣстится василекъ, т. е. цвѣтокъ „Василія“, съ намекомъ на христіанское имя, принятое во св. крещеніи княземъ Владиміромъ. Въ западномъ концѣ прямоугольника будетъ показанъ берегъ, а на немъ раковина, изъ которой въ купель бьетъ струя воды, и къ ней нагибаются олени; это намекъ на древне-христіанскій „живоносный источникъ“, изъ котораго пьютъ „олени“—символь христіанскаго смиренія. Купель заключена въ узорчатые берега заканчивающіеся темно-красною каймою. Въ западномъ концѣ берегъ будетъ украшенъ тремя прямоугольниками, на подобіе ковровъ; на востокъ между красною каймою и бѣломраморною солею предполагается голубовато-сѣрый коверъ съ золотистымъ узоромъ у солеи. Направо и налево, въ южномъ и сѣверномъ корабляхъ, полу, будетъ приданъ видъ паркета изъ фигурно-расположенныхъ разноцвѣтныхъ плитъ; также и въ западной паперти въ сѣверномъ отдѣленіи, гдѣ лѣстница ведетъ на хоры. Въ южномъ отдѣленіи, гдѣ по древне-христіанскому обычаю должна быть крестильня, въ серединѣ пола заложенъ узоръ, напоминающій купель. Въ южной и сѣверной внѣшнихъ папертяхъ узоръ пола въ томъ-же родѣ, что и въ западной. Узоръ пола въ южномъ и сѣверномъ корабляхъ безъ измѣненія доходитъ какъ до внѣшнихъ стѣнъ собора, такъ и до мраморной солеи. Стоимость пола, вмѣстѣ съ нѣкоторыми необходимыми въ алтарѣ работами и матеріалами изъ мрамора и снятіемъ существующаго деревяннаго пола, опредѣлена свыше 28,000 руб.

— Кіевское Владимірское братство обратилось, по словамъ „Кіевл.“, къ художнику В. М. Васнецову съ просьбой написать къ предстоящему празднованію 900-лѣтія крещенія Руси образа св. равноапостольныхъ князя Владиміра и княгини Ольги. По предположенію братства, образа должны быть написаны соотвѣтственно историческимъ даннымъ о названныхъ лицахъ и притомъ съ непремѣннымъ условіемъ, чтобы кн. Владиміръ изображенъ былъ не въ шапкѣ, какъ принято теперь писать его иконы, а съ вѣнцомъ на головѣ. По образцамъ, которые будутъ написаны г. Васнецовымъ, на средства братства будетъ изготовлено возможно большее количество иконъ кн. Владиміра и кн. Ольги, частью для продажи, а главнымъ образомъ для раздачи въ даръ имѣющимъ при-

быть на торжество представителямъ различныхъ епархій какъ на память о торжествѣ, такъ и съ цѣлью распространенія правильныхъ образцовъ для иконъ просвѣтителей Россіи.

— На островахъ Ладожскаго озера, близъ финляндскаго берега, находятся два древніе православные монастыря: Валаамскій-Преображенскій и Коневскій-Рождественскій. Русскіе люди всего сѣвернаго края, не исключая и Петербурга, глубоко чтутъ эти святыни и лѣтомъ пароходы везутъ туда тысячи богомольцевъ. Но положеніе монастырей съ годами дѣлается все затруднительнѣе.

Прежде даже Петербургская Александрo-Невская Лавра имѣла свои рыбныя ловли въ Финляндіи на рѣвахъ Кюмени и Вуоксѣ. Потомъ ловли замѣнили отпускомъ по 4.000 руб. въ годъ, и Лавра удалась изъ Финляндіи, Названнымъ же двумъ монастырямъ труднѣе жить: уйти имъ некуда. Дикая растительность на островахъ бѣдна, почва камениста и тоща. Монастыри желали пріобрѣсти по клочку земли на берегу, то-есть въ Выборгской губерніи, дабы имѣть возможность вести хозяйство. Валаамскій монастырь уже давно пріобрѣлъ такой участокъ покупкой и на дѣлѣ пользуется имъ, но финляндскія власти отказываютъ въ утвержденіи купчей вѣрности. Что касается Коневца, то подобной покупкѣ, даже и въ томъ видѣ какъ это сдѣлалъ Валаамъ, мѣстное начальство рѣшительно противится.

Говорятъ, дѣло пошло уже въ Петербургъ. Богъ дастъ русская святыня перестанетъ быть игралищемъ произвола лютеранскихъ властей Финляндіи. Вѣдь это мѣсто подвиговъ Свв. Валаамскихъ чудотворцевъ Сергія и Германа и Преподобнаго Арсенія. На видныхъ мѣстахъ Петербурга красуются же и шведская и финская церкви, а исконной русской святынѣ отказываютъ, даже и за деньги, въ какомъ-то клочкѣ захолустнаго угла въ не менѣе исконномъ русскомъ краѣ. „(М. В.)“

— Возрѣнія штундистовъ относительно различныхъ предметовъ христіанской вѣры часто близко совпадаютъ съ тѣми, какія проповѣдуются гр. Толстымъ въ его подпольныхъ произведеніяхъ, съ которыми, какъ оказывается, очень хорошо знакомы и наши штундисты. Въ силу этого близкаго родства, послѣдніе иногда заимствуютъ изъ сочиненій упомянутаго писателя нѣкоторыя возраженія противъ истинъ вѣры и церковныхъ учрежденій христіанской религіи. Такъ, между прочимъ, въ одномъ засѣданіи ростовскаго миссіонерскаго комитета, какъ видно изъ протокола его отъ 3 февраля 1885 г., напечатаннаго въ № 6 „Екатериносл. Еп. Вѣд.“, штун-

дисты прямо указали, что въ оправданіе своего заблужденія относительно почитанія святыхъ они слѣдуютъ за графомъ Толстымъ. „Почему, возражали они, православная Церковь, какъ говоритъ гр. Толстой, не причислила къ лику святыхъ Барклай-де-Толли, Суворова и другихъ доблестныхъ воиновъ, не щадившихъ жизни за царя и отечество, а Сергію Радонежскому, Митрофану Воронежскому и др., якобы всю жизнь копившимъ деньги, кланяется и чтитъ даже мощи ихъ!“ Возраженіе это хотя оно и опирается на авторитетъ извѣстнаго писателя, — въ высшей степени несостоятельно, такъ какъ основывается на непониманіи или намѣренномъ искаженіи самаго существа дѣла и сопровождается извращеніемъ историческихъ данныхъ; это и должно поставить на видъ сектантамъ.

— Въ виду противодѣйствія штундизму въ Юго-западномъ краѣ признается полезнымъ учредить по селамъ церковныя хоры, для чего необходимо отправить туда хорошихъ организаторовъ церковнаго пѣнія, которые могли-бы устроить въ селахъ хоры изъ крестьянъ и ввести общее церковное пѣніе; чѣмъ такъ привлекаетъ къ себѣ простыхъ людей штундизмъ; назначить хорошихъ церковныхъ чтецовъ и, наконецъ, обязать священниковъ, по крайней мѣрѣ въ приходяхъ, зараженныхъ штундизмомъ, совершать богослуженія часто, не менѣе двухъ разъ въ недѣлю, со всею торжественностью и благолѣпіемъ, отнюдь не отступая отъ церковныхъ узаконеній.

— Одинъ изъ вѣрнѣйшихъ признаковъ живости религіознаго чувства въ церковныхъ обществахъ служить степень развитія въ нихъ христіанской благотворительности. Наша благотворительность оставляетъ желать многого. Вотъ примѣръ. Въ Иркутскѣ, какъ видно изъ послѣдняго номера „Ирк. Е. В.“, есть пріютъ для престарѣлыхъ и немощныхъ при дешевой столовой благотворительнаго общества. Въ этотъ пріютъ принимались и принимаются лица всѣхъ сословій безразлично, безъ всякихъ формальностей: всякій, кто по старости и немощи сдѣлался неспособнымъ пріобрѣтать себѣ пропитаніе личнымъ трудомъ, кто при этомъ не имѣетъ ни родныхъ, ни знакомыхъ, которые могли бы пріютить и прокормить его, съ христіанскою любовію былъ принимаемъ въ пріютъ при дешевой столовой; здѣсь онъ находитъ теплое помѣщеніе и готовую пищу. При учрежденіи пріюта имѣлось въ виду, что основаніе подобныхъ пріютовъ въ каждомъ приходѣ представляетъ наиболѣе цѣлесообразный способъ христіанской благотворительности, что появленіе ихъ въ приходяхъ долженъ съ сочувствіемъ встрѣтить и тотъ, кто доселѣ возставалъ противъ грошевой роздачи милостыни, и тотъ,

кто привыкъ подавать милостыню бѣдному, во имя Христова. Къ удивленію, указанный пріютъ менѣе всего встрѣтилъ сочувствія именно со стороны того прихода, въ предѣлахъ котораго находится. Изъ мѣстныхъ прихожанъ только одинъ вызвался было вносить на пріютъ по 50 коп. въ мѣсяцъ, но и тотъ вскорѣ забылъ о своемъ обѣщаніи. Дана была мѣстному причту книга для предложенія прихожанамъ, не согласится ли кто изъ нихъ вносить ежемѣсячно какую-либо лепту на содержаніе пріюта, но она послѣ 3 мѣс. возвращена была бѣдой, нетронутой. Едва ли даже кто-нибудь изъ прихожанъ полюбопытствовалъ заглянуть въ пріютъ, хотя обзоръ-ніе его во всякое время дня дозволяется всякому, желающему его видѣть.

Не отличаются богатствомъ своихъ средствъ и нѣкоторые столичные благотворительныя общества. Изъ послѣдняго, доставленнаго намъ, годичнаго отчета приходскаго общества вспомошествованія бѣднымъ при Троицкомъ, что на Петербургской сторонѣ, сборъ видно, напримѣръ, что поступило въ общество суммъ въ отчетномъ году всего 2,690 руб. съ копѣйками, въ расходъ было 1,969 руб. съ коп. Впрочемъ и при своихъ небольшихъ средствахъ это общество сумѣло сдѣлать не мало добра. Его дѣятельность главнымъ образомъ состояла въ призрѣніи престарѣлыхъ женщинъ въ приходской богадѣльнѣ, въ выдачѣ ежемѣсячныхъ и единовременныхъ пособій и въ выдачѣ изъ богадѣльни приходящимъ бѣднымъ прихода бесплатныхъ обѣдовъ. Въ приходской богадѣльнѣ кромѣ старухъ находится престарѣлый священникъ Василій Дмитриевичъ Розовъ, имѣющій нынѣ отъ роду 87 лѣтъ и призрѣваемый въ богадѣльнѣ съ 1882 года. („Церк. Вѣстн.“).

— Въ виду близости освященія храма, сооруженнаго въ окрестностяхъ Іерусалима, въ память въ Бозѣ почившей Государыни Императрицы Маріи Александровны, на средства Ихъ Императорскихъ Величествъ и членовъ Августѣйшей Фамиліи, „Нов. Вр.“ сообщаетъ подробности о сооруженіи церкви во имя св. Маріи Магдалины. Постройка храма была настолько готова еще прошлою осенью, что въ октябрѣ мѣсяцѣ предполагалось приступить къ освященію церкви тогда-же; съ этою цѣлью, выѣхалъ въ Іерусалимъ и завѣдующій построеніемъ храма профессоръ академіи художествъ П. К. Соколовъ, строителемъ-же на мѣстѣ состоялъ архитекторъ Франгіа. Инициаторомъ построенія храма явилось Палестинское Общество, руководимое своимъ Августѣйшимъ предсѣдателемъ, лично посѣтившимъ Святыя мѣста. Храмъ построенъ о се-

ми куполахъ, въ стилѣ старо-московскихъ церквей, во имя св. Маріи Магдалины, на склонѣ Гефсиманской горы. У подножія храма растируется садъ—„мѣсто моленія о чашѣ“. Вместимостъ храма рассчитана на 500 человекъ. Мраморный иконостасъ и образа для храма были по заказу строителя исполнены русскими художниками и мастерами въ Петербургѣ, такъ, профессоромъ Верещагинымъ исполнены на мѣдныхъ, приготовленныхъ подъ гравюру доскахъ образа: запрестольный, Спасителя, Божіей матери, св. Маріи Магдалины, Св. Благовѣрнаго князя Александра Невского. Кромѣ профессора Верещагина въ церковной живописи для новаго храма принимали участіе: профессоръ Васильевъ и художникъ Корзухинъ, а мозаичное изображеніе Св. Маріи Магдалины, помѣщенное въ треугольникѣ надъ церковнымъ входомъ, исполнено г. Сальвиати съ оригинала, писаннаго профессоромъ Васильевымъ. Что касается до церковной утвари, то она художественно исполнена изъ серебра фирмою Овчинникова. Внутренность церкви современемъ предложено на подобіе древнемосковскихъ церквей покрыть одинаково живописью. Стѣны храма сложены изъ крѣпкаго камня извѣстнаго подъ именемъ миджи абіадъ 2 и облицованы снаружи церкви бѣлымъ съ сѣроватыми жилками царскимъ камнемъ (мемеки). На цоколь, марши лѣстницъ и перила употребленъ бѣлый однородный крѣпкій известнякъ миджи абіадъ 1. Внутри храма стѣны облицованы красивымъ мягкимъ известнякомъ какули и помостъ всей церкви сѣровато-желтаго съ красноватыми жилками, исполненъ изъ самаго крѣпкаго въ Св. Землѣ камня—плитъ ессини. Въ такомъ видѣ является новый сооруженный въ окрестностяхъ Иерусалима храмъ, построенный въ теченіи одного года.

— „Свѣтъ“ сообщаетъ, что состоялся указъ сената, въ которомъ разъясняется, что городскія общественныя управленія не имѣютъ права расходовать городскія деньги на религіозныя (?) нужды. Указъ этотъ имѣетъ важное значеніе не только для Ревеля, но и для всѣхъ прибалтійскихъ городскихъ управленій, въ бюджетахъ которыхъ значится не мало расходовъ этого рода. Такъ, напримѣръ, Рига расходуетъ довольно значительныя суммы на содержаніе евангелическо-лютеранской консисторіи, на пасторовъ и церковно-служителей, перестройку лютеранскихъ церквей и т. д. На основаніи указа сената, всѣ эти расходныя статьи должны быть исключены изъ росписи городскихъ расходовъ.

— Екатеринбургскій корреспондентъ „Южн. Края“ рассказываетъ о многочисленныхъ партіяхъ, скитающихся по югу самозван-

ныхъ монаховъ разныхъ особо чтимыхъ монастырей. „Не знаемъ, говоритъ корреспондентъ, чему больше въ данномъ случаѣ удивляться глубокой-ли вѣрѣ нашего простонародья въ святость тѣхъ мѣстъ, кои ознаменованы, великими дѣлами Божьими на спасеніе человѣка, и сердечной его любви къ такой щедродательности въ пользу этихъ Св мѣстъ; или той его легковѣрности, съ какой оно поддается видимому безстыдному обману мошенниковъ“. Одна, напр., богатая барыня, изъ высшаго круга и не безъ образованія, настолько была увлечена рассказами ихъ о чудесныхъ дѣлахъ Божьихъ на Афонѣ, гдѣ Сама Божія Матерь управляетъ монастыремъ и принимаетъ всѣ жертвоприношенія, съ указаніемъ чья жертва ей пріятна и чья нѣтъ, что не задумалась дать имъ 100 р., для врученія невидимой управительницѣ монастыря, съ просьбой увѣдомить ее о томъ, будетъ-ли принята ея жертва. На другой годъ они явились къ ней и въ доказательство, что жертва ея сердечно принята Богоматерью, принесли портретъ Патріарха. Вѣсть пріятная такъ обрадовала наивную барыню, что она вручила имъ еще 300 руб.

— Дня за четыре до праздника Рождества Христова 1887 года пришелъ въ Николо-Бабаевскій монастырь, изъ крестьянъ, Костромской губерніи, Вуйскаго уѣзда, Ильинской волости, отставной рядовой 25-й артиллерійской бригады, нарѣзной батареи, Филимонъ Васильевъ Отвагинъ, страдавшій неполнымъ полупараличемъ всей правой стороны тѣла, причемъ вовсе не могъ владѣть правою рукою и волочилъ правую ногу, не имѣя никакой возможности двигаться свободно и совершая путешествіе при помощи посторонняго лица. Въ свидѣтельствѣ, выданномъ ему изъ Вологодской земской больницы, отъ 31-го мая 1887 года за № 145, за подписомъ ординатора Сняtkова, удостовѣреннымъ старшимъ врачомъ Ульрихомъ, значится, что онъ, Отвагинъ, съ 1-го февраля по 1-е іюня 1887 года находился на излѣченіи въ означенной больницѣ отъ неполнаго полупаралича правой половины тѣла, происшедшемъ отъ эмболии: головно-мозговыхъ сосудовъ, болѣзни *совершенно неизлѣчимою* и препятствующей ему заниматься личнымъ физическимъ трудомъ. Въ ночь съ 25-го на 26-е декабря—передаетъ Отвагинъ—въ сонномъ видѣніи видѣлъ онъ стоящихъ у изголовья его святителя Николая Чудотворца, а по правѣ Царицу Небесную Пресвятую Богородицу. Святитель сказалъ ему: потрудись и помолись у меня, тебѣ Господь даруетъ исцѣленіе. Царица Небесная, стоявшая тутъ же у изголовья больного, сказала ему то же самое. Когда онъ,

Отвагинъ, проснувшись, то сталъ чувствовать силу въ невладѣвшихъ членахъ и правую руку онъ донесъ до своей головы, чего прежде совершенно не могъ дѣлать и крестное знаменіе изображалъ лѣвою рукой. Придя 26-го числа къ ранней литургіи, онъ могъ уже свободно осѣнять себя крестнымъ знаменіемъ правой рукой. Теперь онъ уже чувствуетъ себя совершенно исцѣленнымъ всею расслабленной стороной всего тѣла своего. Послѣ поздней литургіи онъ пришелъ къ настоятелю монастыря, которому и передалъ совершившееся надъ нимъ чудо Божіе при чудотворныхъ иконахъ Святителя Николая и Иверской Божіей матери. Исцѣленный больной пожелалъ окончить дни своей жизни въ Бабаевскомъ монастырѣ, на каковое его желаніе настоятель изъявилъ полное свое согласіе (Костром. Епарх. Вѣдом.).

— Въ Испаніи существуетъ старинный обычай, чтобы въ страстную пятницу государь миловалъ нѣсколькихъ преступниковъ, приговоренныхъ къ смертной казни. Мадридская газета „Соргео“ сообщаетъ, что въ нынѣшнемъ году Божественную литургію въ страстную пятницу совершалъ въ церкви при королевскомъ дворцѣ, самъ апостолическій нунцій. Когда настала минута привѣдываться ко кресту, въ церкви водворилось глубокое молчаніе, такъ какъ всѣ желали услышать голосъ королевы. Настоятель церкви донъ Иларіо Бланко обратился къ ней со слѣдующими словами: „Синьора, прощаетъ-ли ваше величество сихъ преступниковъ?“ Королева дрожащимъ отъ волненія голосомъ отвѣтила: „Прощаю имъ, дабы Господь простилъ мнѣ“. Въ нынѣшнемъ году помилованныхъ въ страстную пятницу преступниковъ, приговоренныхъ къ смертной казни, было 10 человекъ.

— Проказа, не разъ упоминаемая въ Священномъ Писаніи, продолжается свирѣпствовать въ Іерусалимѣ и другихъ мѣстностяхъ Палестины. Въ прежнее время прокаженные терпѣлись въ самомъ Святомъ городѣ, у Сіонскихъ воротъ, въ наименѣе населенной ея части. Лѣтъ 12 или 15 тому назадъ, губернаторъ Іерусалимскій приказалъ срыть жалкія хижины, въ которыхъ жили эти несчастные, и переселилъ ихъ въ Кедронскую долину, по ту сторону колодца, называемаго мусульманами Бир-Эйюбъ, а христіанами колодеземъ Нееміи. Указиваютъ за этими прокаженными католическія сестры милосердія. Въ лечебницѣ у нихъ бываетъ отъ 300 до 350 человекъ ежедневно, а иногда приходило туда даже до 650 человекъ. Для болѣе тяжелыхъ больныхъ сестры отправляются сами въ Силоамъ и перевязываютъ имъ раны. Другая католическая лечеб-

ница для прокаженныхъ устроена въ Виелеемѣ, и ее посѣщаютъ ежедневно среднимъ числомъ до 250 человѣкъ. Мусульмане приходятъ сюда иногда изъ отдаленныхъ селеній, а бедуины кочующаго племени Кохмере, живущіе въ палаткахъ, по сю сторону Мертваго моря, приносятъ сюда своихъ больныхъ дѣтей. Кромѣ того, протестанты открыли для прокаженныхъ лечебницу на разстояніи четверти часа отъ Іерусалима. Но больные, повидимому, не очень довольны этимъ учрежденіемъ и уходятъ отъ него, потому что здѣсь принято за правило менѣе слабыхъ заставлять работать.

Силоамскіе прокаженные образуютъ общину, въ которую допускается каждый страдающій этой болѣзью, но подъ условіемъ исполненія установленныхъ между ними правилъ. Главное правило заключается въ томъ, что каждый членъ общины долженъ приносить въ общую кассу получаемыя имъ подавнія деньгами или вещами. Менѣе слабые, т. е. тѣ, которые еще не лишились употребленія ногъ, ежедневно выходятъ на дороги и просятъ милостыни у прохожихъ. Малѣйшее нарушеніе этого правила строго взыскивается начальникомъ общины, избираемымъ по голосованію всѣхъ ея членовъ, и прокаженные оказываются очень аккуратными въ приносѣ получаемой милостыни въ общину. Всѣ прокаженные здѣсь—мусульмане, за исключеніемъ одной православной женщины, и всѣ они усердно ухаживаютъ другъ за другомъ.

Одному изъ католическихъ епископовъ—миссіонеровъ въ южномъ Тонкинѣ удалось открыть цѣлительное средство отъ проказы: это корень, называемый по китайски Гоангъ-нанъ, даваемый больнымъ въ видѣ пилюль, причемъ дѣлаются также вспрыскиванія изъ фенолевой воды, бѣленнаго масла и т. п. По свидѣтельству близко стоящихъ къ дѣлу лицъ, Гоангъ-нанъ оказывается чрезвычайно важнымъ открытіемъ для излѣченія этой доселѣ неизлѣчимой болѣзни. Было нѣсколько случаевъ полного исцѣленія отъ болѣзни при помощи Гоангъ-нана. Корень этотъ излѣчиваетъ также всѣ виды раковыхъ страданій и даже зараженіе бѣшенствомъ. Было-бы весьма желательно, чтобы врачи въ Европѣ обратили вниманіе на это чудесное средство и испытали его. Сколько благодѣяній оказало-бы оно въ болѣзняхъ, до сихъ поръ почти неизлѣчимыхъ или и вовсе не поддающихся лѣченію!

1888 г.

годъ III.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

РУССКІЙ СЛѢПЕЦЪ

Журналъ для обсужденія вопросовъ, касающихся улучшенія положенія слѣпыхъ.

ВЫХОДИТЬ ЕЖЕМѢСЯЧНО.

Подписная цѣна на годовое изданіе: съ доставкою и пересылкою внутри Россійской Имперіи 1 р., съ пересылкою за границу 1 р. 50 к.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Казанская ул., д. № 5, въ Канцеляріи Маріинскаго Попечительства для призрѣнія слѣпыхъ.

Объявленія принимаются за строчку или занимаемое ею мѣсто по 15 к.

Программа журнала. Обсужденіе всѣхъ вопросовъ, относящихся до улучшенія положенія слѣпыхъ: цѣли рациональнаго образованія и призрѣнія слѣпыхъ, принципы воспитанія и образованія, психологія, методы обученія, учебныя программы, учебныя пособія, организація заведеній, техническое образованіе, занятія и ремесла для слѣпыхъ, попеченіе объ окончившихъ ученіе слѣпыхъ (патронатство), призрѣніе неспособныхъ къ труду слѣпыхъ, статистика и т. д.; окулистическіи-медицинскіе вопросы; мѣры къ предупрежденію слѣпоты; иностранная литература и заграничныя періодическія изданія о слѣпыхъ — Объявленія.

Редакторы-издатели: } В. Н. Семчевскій.
} О. К. Адеркасъ.

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ НОВЫЯ КНИГИ:

КРАТКІЙ КУРСЪ ЦЕРКОВНАГО ПРАВА

Православной Греко-Россійской Церкви,

съ указаніемъ главнѣйшихъ особенностей католическаго и протестантскаго церковнаго права,

составленный профессоромъ И. С. Бердниковымъ.

КАЗАНЬ. 1888.

Цѣна 2 руб. съ пересылкой.

Съ требованіями на книгу обращаться: въ Казани къ автору (Старо-Коммисаріатская улица, свой домъ), — въ редакцію Православнаго Собесѣдника и въ книжный магазинъ Алексѣя Андреевича Дубровина (Гостинный дворъ № 1).

Въ Петербургѣ и Москвѣ во всѣ книжныя магазины.

РУССКАЯ КРИТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

О ПРОИЗВЕДЕНІЯХЪ Л. Н. ТОЛСТОГО.

Хронологическій сборникъ критико-библіографическихъ статей.

(часть вторая).

Составилъ В. Зелинскій. Москва. 1888. Цѣна 1 руб.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1888 ГОДУ ИЗДАЕТСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Православное Обозрѣніе, учено-литературный журналъ богословской науки и философіи, особенно въ борьбѣ ихъ съ современнымъ невѣріемъ, церковной исторіи, критики и библиографіи, современной проповѣди, церковно-общественныхъ вопросовъ и извѣстій о текущихъ церковныхъ событіяхъ внутреннихъ и заграничныхъ, выходитъ ежемѣсячно книжками въ 12 и болѣе печатныхъ листовъ.

Новымъ подписчикамъ на 1888 годъ будетъ данъ бесплатно Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за 1871—1886 гг.

Цѣна съ пересылкою 7 рублей. Подписка принимается въ Москвѣ, у редактора журнала протоіерея при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, II. Преображенскаго и у всѣхъ извѣстныхъ книгопродавцевъ. Иногородные благоволятъ адресоваться исключительно такъ: въ редакцію Православнаго Обозрѣнія въ Москвѣ.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ Писанія мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свящ. П. А. Преображенскимъ. Цѣна съ пересылкою 2 руб.—Кромѣ того: 1) Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна указателя 75 к., съ пересылкою 1 р. 2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія архіепископа Московскаго (Зертисъ-Каменскаго). Москва 1878 г. Цѣна 50 к. 3) Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аѣинагора, Θεофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданіе прот. П. Преображенскаго. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою, 1 р. 50 к. 4) Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданіе его-же. Цѣна 3 руб. съ пересылкою. 5) Христось. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва. 1881 г. Цѣна 75 к. съ пересылкою. 6) Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіеп. Тренча, переведен. А. З. Зиновьевымъ. Москва 1888. Цѣна 1 р. 30 к. съ пересыл. 7) Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Аркольда. Москва. 1880. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

Редакторъ прот. II. Преображенскій.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

ЗРИТЕЛЬНЫЙ ДИКТАНТЪ.

(Самодиктованіе и самоисправленіе).

Новая система для изученія русскаго правописанія.

Составилъ по руководству академіи наукъ В. Зеллинскій.

МОСКВА. 1888.

Цѣна 40 коп.

ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

въ настоящемъ году по прежнему будетъ состоять изъ 24 №№ или полумѣсячныхъ книжекъ и будетъ раздѣляться на пять частей—съ особымъ счетомъ страницъ для каждой части. Первая двѣ части составятся изъ церковнаго отдѣла, вторыя двѣ части—изъ философскаго отдѣла, а пятую часть составить собою „Листокъ для Харьковской епархіи“. Въ каждой части въ свое время будетъ приложенъ особый заглавный листъ съ обозначеніемъ статей.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

Адресы лицъ, доставляющихъ въ редакцію „Вѣра и Разумъ“ свои сочиненія, должны быть точно обозначаемы, а равно и тѣ условія, на которыхъ право печатанія получаемыхъ редакціею литературныхъ произведеній можетъ быть ей уступлено.

Обратная отсылка рукописей по почтѣ производится лишь по предварительной уплатѣ редакціи издержекъ деньгами или марками.

Значительныя измѣненія и сокращенія въ статьяхъ производятся по соглашенію съ авторами.

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою.

О перемѣнѣ адреса редакція извѣщается своевременно, при чемъ слѣдуетъ обозначать, напечатанный въ прежнемъ адресѣ, номеръ.

Посылки, письма, деньги и вообще всякую корреспонденцію редакція проситъ высылать по слѣдующему адресу: Въ г. Харьковѣ, въ зданіе Харьковской Духовной Семинаріи, въ редакцію журнала „Вѣра и Разумъ“.

Контора редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 2-хъ часовъ пополудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

~~■~~ Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала особые заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 10 к., за два раза 18 к., за три раза 24 к.

Редакторъ, Ректоръ Харьковской Духовной Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ Братировъ.